مصباح الحسامی
شرح اردو
حسامی
صاحبزادہ مولوی محمد اللہ صاحب
استاد مدرسہ مظاہر العلوم سہارنپور انڈیا
مکتبہ شرکت علمیہ ملتان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مِصباحُ الحُسَامی

(اُردو شرح)

حُسَامی

"شرح حسامی" استاذ الاساتذہ جناب مولوی محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ، ناظم اعلیٰ مظاہر علوم کے صاحبزادہ (مولوی محمد اللہ صاحب استاد مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور) کی تقریر ہے۔ درسی تقریر افادیت کے اعتبار سے بڑی اہمیت کی حامل ہوتی ہے جس کو اہل علم حضرات خوب جانتے ہیں۔

(مصباح الحسامی اردو شرح حسامی) جو دو۲ حصّوں میں مکمل تھی۔

"مکتبہ شرکت علمیہ" نے حصہ اوّل۔ حصہ دوم کی اعلیٰ کتابت اور تصحیح کے بعد اس مکمل شرح کو اپنے روایتی انداز حسن طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے۔

"حسامی" کی اس مکمل شرح میں چار قسموں کی بحث شامل ہے قسم اوّل = کتاب اللہ، قسم دوم = سنّت رسول علیہ السلام، قسم سوم = اجماع امّت اور چوتھی قسم = قیاس ہے۔ یہ مکمل شرح طلباء عزیز اور علماء کرام کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی۔

مکتبۂ شرکتِ علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ۔ ملتان فون، ۵۴۷۳۰۹

اس نظر ثانی شدہ نسخہ سے
نقل و طباعت کے حقوق
بحق ناشر محفوظ ہیں
نام کتاب ـــــ مصباح الحسامی
طابع ـــــ مکتبہ شرکت علمیہ ملتان
مطبع سلامت اقبال پرنٹنگ پریس چوک نوار ملتان
صفحات ـــــ ۲۳۸
تاریخ طباعت ـــــ ۲۰۰۰ء
تعداد ـــــ ۵۵۰
ملنے کا پتہ مکتبہ اسلامیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
Tel # 544913

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مضامین مصباح الحسامی (اردو شرح) حسامی (حصہ اوّل)

فہرست مضامین مصباح الحسامی (اردو شرح) حسامی (حصہ دوم)

عرض ناشر

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم۔ بعدہٗ!

احقر نے اپنے ادارہ سے درس نظامی کی متعدد شروحات طبع کرا کر دور حاضر کے حالات اور اس کی ایک اہم ترین ضرورت کو پورا کرنے کی ہمیشہ کوشش کی ہے۔

زیر نظر کتاب " شرح حسامی " حضرت اقدس استاذ الاساتذہ مولوی محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ ناظم اعلیٰ مظاہر علوم کے صاحبزادہ (محترم مولوی محمد اللہ صاحب) استاد مدرسہ مظاہر علوم کی تقریر ہے جس کو بوقت درس آپ نے املاء کرایا ہے۔ درسی تقریر افادیت کے اعتبار سے بڑی اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ جس کو اہل علم حضرات خوب جانتے ہیں۔

الٰہ آباد میں طبع شدہ (مصباح الحسامی اردو شرح حسامی) جو دو حصوں میں مکمل تھی۔

" مکتبہ شرکت علمیہ " نے حصہ اول۔ حصہ دوم کی عمدہ کتابت اور تصحیح کے بعد اس مکمل شرح کو اپنے روایتی انداز حسن طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے۔

" حسامی " کی اس مکمل شرح میں چار قسموں کی بحث شامل ہے۔ قسم اول = کتاب اللہ قسم دوم = سنت رسول علیہ السلام، قسم سوم = اجماع امت اور چوتھی قسم = قیاس کی ہے۔

یہ مکمل شرح طلباء عزیز اور علماء کرام کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی۔

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم۔

خادم العلماء

مکتبہ شرکت علمیہ

پیشِ لفظ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے کہ ایمان کے بعد علم دین نعمت عظمیٰ ہے اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک اہم و اجل علم۔ علم اصول فقہ بھی ہے جس کا موضوع ادلۂ اربعہ (قرآن وسنت، اجماع وقیاس) ہے جو اس علم کی فضیلت وعظمت کا مظہر ہے دیگر علوم وفنون کی طرح اس علم میں بھی علماء اسلام نے گراں قدر خدمات سرانجام دی ہیں اور متون وشروح کے انبار لگا دیئے لیکن ان کے اجمالی تذکرہ سے پہلے اس بات کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ایک علم اصولِ فقہ ہے اور ایک علم قواعدِ فقہ اور ان دونوں میں فرق ہے۔ قواعدِ استنباط جسے ادلہ اجمالیہ بھی کہا جاتا ہے علم اصول فقہ ہے اور اگر بہت سے فروع مستخرجہ کو منضبط کرلیا جائے تو اسے قواعد فقہ کہا جاتا ہے اور ہر ایک کی مثال سے ان کا فرق مزید واضح ہو جاتا ہے۔
اصول فقہ کی مثال جیسے الامر للوجوب اور قواعدِ فقہ کی مثال جیسے الخراج بالضمان۔

آغاز تدوین اصولِ فقہ: بعض محققین کا خیال ہے کہ فقہ کی طرح اصولِ فقہ کی تدوین کے آغاز کا اعزاز بھی امام الائمہ سیدنا امام اعظم حضرت نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور ان کے بعد حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی اصول الفقہ کے نام سے اسی موضوع پر کتاب تصنیف کی اور پھر ان کے بعد ان کے تلمیذ رشید حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی کتاب الرسالہ کے نام سے اس فن میں کتاب تحریر فرمائی۔ پھر ان کے بعد اس فن کے مصنفین ومؤلفین دو گروہوں میں منقسم ہوگئے۔ ۱ متکلمین ۲ احناف۔ متکلمین نے اپنی کتابوں میں علم کلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اپنایا اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت ومخالفت سے بالاتر ہوکر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی منطقی تحقیق سے سروکار رکھا اس لئے ان کی کتب میں فروع کم ہیں شوافع نے اپنی تصنیفات میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے اور احناف نے اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیشِ نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں اصول فقہ مقرر فرمائے اسی لئے ان کی کتب میں فروع فقہیہ کثرت سے ہیں کیونکہ ان پر علم کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا متقدمین متکلمین کی تین کتب مشہور ہیں۔

(۱) المعتمد: ابوالحسین محمد بن علی البصری المعتزلی الشافعی[۱] (۲) البرہان: ابوالمعالی عبدالملک بن عبداللہ الجوینی نیشاپوری[۲] (۳) المستصفیٰ: ابوحامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی[۳]

---

۱ متوفی ۴۳۶ھ ۲ متوفی ۴۸۷ھ ۳ متوفی ۵۰۵ھ (متاخرین متکلمین کی کتب)

متاخرین متکلمین کی کتب

المحصول : کتب ثلاثہ کا خلاصہ علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی الشافعی متوفی ۶۰۶ھ

الاحکام : یہ بھی مذکورہ کتب ثلاثہ کا ہی خلاصہ ہے علامہ ابوالحسن علی بن ابی علی المعروف بسیف الدین الآمدی الشافعی متوفی ۶۳۱ھ

البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ المحصول میں ادلہ کی کثرت اور احتجاج کا غلبہ نظر آتا ہے اور "الاحکام" میں تحقیق مذاہب اور تفریع مسائل کا غلبہ معلوم ہوتا ہے پھر اس کے بعد المحصول اور الاحکام کی تلخیص در تلخیص کی تشریح کا سلسلہ چل نکلا۔

چنانچہ مولانا تاج الدین محمد بن الحسن الارموی[1] نے الحاصل کے نام سے اور مولانا محمود بن ابی بکر الارموی[2] نے التحصیل کے نام سے محصول کے خلاصے تحریر کئے۔

پھر اس کے بعد علامہ قاضی عبداللہ بن عمر البیضاوی[3] نے "منہاج" میں منہاج کا خلاصہ تحریر کیا پھر منہاج کی شروح کا سلسلہ چل نکلا۔

آمدی کی الاحکام کا اختصار ابوعمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالکی[4] نے اپنی مایہ ناز تصنیف منتہی السؤل والامل فی علمی الاصول والجدل میں کیا اور پھر خود ہی مختصر المنتہی کے نام سے اس کا اختصار کیا۔ مختصر بہت مقبول ہوئی اور پھر اس کے شروح و حواشی لکھے جانے لگے[5]۔

مذکورہ تمام کتب متکلمین کے طریقہ پر ہی لکھی گئیں۔

احناف کے طریقہ پر لکھی جانے والی کچھ کتب یہ ہیں۔

(۱) اصول ابوالحسن کرخی[6] (۲) اصول ابوبکر احمد بن الرازی المعروف جصاص[7] (۳) تقویم الادلہ ابوزید عبیداللہ بن عمر القاضی الدبوسی[8] (۴) اصول فخر الاسلام علی بن محمد[9] (۵) اصول شمس الائمہ محمد بن احمد السرخسی[10]۔

ان کے بعد کے حنفی اصولیین اصول بزدوی اور اصول سرخسی کو ہی زیادہ معتمد سمجھتے ہیں اگر یہ دونوں بزرگ کسی بات پر متفق ہو جائیں تو کہا جاتا ہے کہ اتفق الشیخان علی ھذا القول[11]

ان دونوں کتابوں کے بعد انہی کے مختصرات اور مطولات لکھے گئے متاخرین میں سے صاحب المنار علامہ عبداللہ بن احمد المعروف بحافظ الدین النسفی[12] نے بھی اپنی کتاب المنار میں اسی طریقہ کو اپنایا ہے۔

بعض مالکیہ اور شوافع نے بھی احناف ہی کے طریقہ کو اپنایا ہے۔ مثلاً قرافی نے تنقیح الفصول فی علم الاصول میں اور اسنوی نے التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول میں حتیٰ کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم نے بھی اپنی کتب اصول میں احناف ہی کے طریقہ کو اختیار کیا ہے۔ پھر متاخرین احناف نے ایک نئی راہ نکالی اور احناف و متکلمین دونوں کے طریقوں کو جمع کر دیا چنانچہ

---

[1] متوفی ۶۵۶ھ [2] متوفی ۶۸۲ھ [3] متوفی ۶۰۵ھ [4] متوفی ۶۴۶ھ [5] مقدمہ ابن خلدون خضری
[6] متوفی ۳۳۰ھ [7] متوفی ۳۷۰ھ [8] متوفی ۴۳۰ھ [9] متوفی ۴۸۳ھ [10] متوفی ۴۸۳ھ [11] خضری
[12] بحوالہ اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ ص۹۵ حاشیہ

(۱) بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام تصنیف مولانا مظفر الدین احمد بن علی الساعاتی البغدادی الحنفی[۱] اسی جامع طرز پر لکھی گئی ۔ نیز اس جامع طرز پر لکھی جانے والی دیگر کتب درج ذیل ہیں :۔
(۲) تنقیح الاصول ۔ تصنیف صدر الشریعۃ مولانا عبید اللہ بن مسعود البخاری الحنفی[۲]۔ (۳) "شرح تنقیح الاصول" التوضیح فی حل غوامض التنقیح (۴) جمع الجوامع ۔ مولانا تاج الدین السبکی الشافعی[۳]۔ (۵) التحریر ۔ مولانا کمال الدین الحنفی[۴] (۶) مسلم الثبوت ۔ مولانا محب اللہ بن عبد الشکور الحنفی البہاری[۵]۔ پھر تقریباً کتب مذکورہ ہی کی شروح و حواشی اور خلاصے لکھے جاتے رہے ۔ البتہ اس دور میں ابو اسحاق ابراہیم بن موسیٰ الشاطبی[۶] نے بالکل جدید انداز اپنا کر الموافقات تصنیف کی جس میں مقاصد شرع کی روشنی میں اصول اور قواعد بیان کئے اسی لئے بعض اہلِ علم نے اسے منفرد اور بے مثال قرار دیا ہے ۔

برِ صغیر پاک و ہند کا اسلام کی نشر و اشاعت ، درس و تدریس ، تعلیم و تبلیغ اور تصنیف و تالیف میں بڑا حصہ ہے اور دیگر علوم و فنون کی طرح اصول فقہ میں ان کی تصانیف کا بڑا ذخیرہ جس کا اجمالی سا خاکہ یہ ہے ۔

(۱) نہایۃ الوصول الی علم الاصول : مولانا صفی الدین محمد بن عبد الرحیم ارموی[۷] (۲) الفائق فی اصول الدین : مولانا صفی الدین محمد بن عبد الرحیم ارموی (۳) شرح البزدوی : قاضی شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی[۸] (۴) شرح البزدوی شیخ سعد الدین خیر آبادی[۹] (۵) شرح البزدوی : شیخ الہ داد جونپوری[۱۰] (۶) شرح البزدوی : شیخ وجیہہ الدین العلوی الگجراتی[۱۱] (۷) شرح البزدوی : شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی[۱۲] (۸) افاضۃ الانوار فی اضائۃ اصول المنار : شیخ سعد الدین محمود دہلوی[۱۳] (۹) توجیہہ الکلام شرح المنار : مفتی عبد السلام الاعظمی الدیوی دور شاہجہان[۱۴] (۱۰) نور الانوار شرح المنار : شیخ احمد بن ابی سعید الصالحی الانبیٹھوی[۱۵] (۱۱) الصبح الصادق شرح المنار : شیخ نظام الدین محمد اسہالوی[۱۶] (۱۲) حاشیہ شرح المنار مولوی عبد العلی بن علی اصغر قنوجی (۱۳) شرح المنار : شیخ رستم علی بن علی اصغر قنوجی[۱۷] (۱۴) شرح المنار : ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحاق الہندی (۱۵) شرح المنار : شیخ محمد اعلم بن محمد شاکر سندیلوی[۱۸] (۱۶) حاشیہ علی المنار : شیخ معین العمرانی الدہلوی (۱۷) حاشیۃ التلویح علی التوضیح ، علامہ وجیہہ الدین علوی گجراتی (۱۸) حاشیۃ التلویح : شیخ یعقوب بن حسن العرفی الکشمیری[۱۹] (۱۹) حاشیۃ التلویح علی المقدمات الاربع : علامہ عبد الحکیم بن شمس الدین سیالکوٹی[۲۰] (۲۰) التفریح حاشیۃ التلویح : شیخ عبد اللہ بن عبد الحکیم سیالکوٹی[۲۱] (۲۱) حاشیۃ التلویح : شیخ نور الدین محمد صالح گجراتی[۲۲] (۲۲) حاشیہ علی التلویح ، شیخ جمال الدین بن رکن الدین گجراتی[۲۳] (۲۳) حاشیۃ التلویح : شیخ امان اللہ بن نور اللہ

---

۱ متوفی ۶۹۴ھ ۲ متوفی ۷۴۷ھ ۳ متوفی ۷۷۲ھ ۴ ۸۶۱ھ ۵ ۱۱۱۹ھ ۶ متوفی ۷۸۰ھ
۷ متوفی ۷۱۵ھ / ۱۳۱۵ء ۸ متوفی ۸۴۹ھ / ۱۴۴۵ء ۹ متوفی ۸۸۲ھ / ۱۴۷۷ء ۱۰ متوفی ۹۳۲ھ / ۱۵۲۵ء ۱۱ ۹۷۸ھ / ۱۵۷۰ء ۱۲ عہدِ تغلق ۷۲۵ تا ۷۵۲ھ / ۱۳۲۴ تا ۱۳۵۱ء ۱۳ متوفی ۷۹۱ھ / ۱۳۸۹ء
۱۴ ۱۰۳۷ھ تا ۱۰۶۹ھ / ۱۶۲۸ء تا ۱۶۵۹ء ۱۵ متوفی ۱۱۳۰ھ / ۱۷۱۸ء ۱۶ متوفی ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۸ء ۱۷ متوفی ۱۱۷۸ھ / ۱۷۶۴ء ۱۸ ۱۱۸۹ھ / ۱۷۷۵ء ۱۹ متوفی ۱۰۰۳ھ / ۱۵۹۵ء
۲۰ متوفی ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۶ء ۲۱ ۱۱۰۰ھ ۲۲ متوفی ۱۱۵۵ھ / ۱۷۴۲ء ۲۳ متوفی ۱۱۴۳ھ

بنارسی[1] (۲۴) حاشیہ علی حاشیہ عبدالحکیم: شیخ احمد بن سلیمان گجراتی[2] (۲۵) حاشیہ التلویح: قاضی عبدالحق بن محمد اعظم کابل المالوی (۲۶) حاشیہ التلویح: سید امیر علی بن معظم علی ملیح آبادی (۲۷) حاشیۃ التلویح: مولوی ایوب بن یعقوب الاسرائیلی علی گڑھی (۲۸) حاشیہ علی حاشیۃ السیالکوٹی علی التلویح: ملا انور محمد کشمیری[3] (۲۹) حاشیہ علی التلویح: شیخ معین الدین العمرانی مذکور (۳۰) حاشیہ علی شرح العضدی علی المختصر لابن حاجب: علامہ وجیہ الدین گجراتی مذکور (۳۱) حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر الاصول: عبدالرشید جونپوری[4] (۳۲) شرح دائرۃ الاصول: شیخ محمد اعلم بن محمد شاکر سندھیلوی مذکور (۳۳) الدوائر شرح الدائر: قاضی خلیل الرحمٰن رامپوری (۳۴) شرح تحریر الاصول لابن الہمام: شیخ نظام الدین سہالوی مذکور (۳۵) المواہب الالٰہی شرح اصول ابراہیم شاہی شیخ عبدالنبی شطاری گجراتی (۳۶) المنازریہ: راجہ منازر بن اسماعیل حسن پوری (۳۷) شرح المنازریہ: شیخ نظام الدین سہالوی مذکور (۳۸) اساس الاصول: شیخ عبدالدائم بن عبدالحیٔ گوالیری[5] (۳۹) المفسر: شیخ امان اللہ بنارسی مذکور (۴۰) المحکم شرح المفسر: شیخ امان اللہ بنارسی مذکور (۴۱) مسلم الثبوت: شیخ محب اللہ بن عبدالشکور حنفی بہاری مذکور (۴۲) شرح علی مسلم الثبوت: شیخ نظام الدین سہالوی (۴۳) حاشیہ مسلم الثبوت: علامہ غلام رسول رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد (۴۴) شرح مسلم الثبوت: علامہ عبدالحق خیرآبادی (۴۵) اردو شرح مسلم الثبوت: مولوی محمد حیات سنبھلی (۴۶) راقم کا ایک اردو حاشیہ زیر ترتیب ہے: محمد گل احمد عتیقی (۴۷) اصول اساسی کے متعدد تراجم و حواشی (۴۸) نور الانوار کے متعدد تراجم (۴۹) حسامی کی متعدد شروحات جن کی تفصیل بعد میں آرہی ہے اس تحریر کا زیادہ تر تعلق چونکہ حسامی کے ساتھ ہے اس لئے مصنف حسامی اور حسامی کا تذکرہ قدرے تفصیل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

مصنف حسامی: علامہ حسام الدین محمد بن محمد بن عمر یگانہ روزگار علماء میں سے تھے آپ فرغانہ میں نہر شباس کے کنارے واقع قصبہ اخسیکث کے باشندے تھے اگرچہ آپ اہلِ علم میں حسام الدین کے لقب سے مشہور ہیں مگر انہیں ابن المناقب بھی کہا جاتا ہے۔

آپ کی تاریخ پیدائش کے بارے میں حتمی طور پر معلوم نہیں ہوسکا۔

آپ نے ۶۴۴ھ / ۱۲۴۷ء میں وصال پایا۔

آپ کی تصانیف میں سے المنتخب الحسامی اصولِ فقہ کی اہم ترین کتاب ہے۔ جس کا شمار جامع اور مشکل متون میں سے ہوتا ہے اسی لئے اس کی شروح بھی کثرت سے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) شرح الحسامی، شیخ معین الدین العمرانی الدہلوی[6] (۲) شرح الحسامی: شیخ سعد الدین خیرآبادی[7] (۳) شرح الحسامی الشیخ یعقوب ابو یوسف البنانی اللاہوری (۴) حاشیہ علی الحسامی: علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی[8] (۵) حاشیہ علی الحسامی علامہ قاضی عبدالنبی احمد نگری[9] (۶) النامی شرح الحسامی: مولانا عبدالحق بن محمد میر دہلوی[10] (۷) الوافی شرح منتخب؛

۱ے متوفی ۱۱۳۳ھ / ۱۷۲۰ء ۲ے متوفی ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء ۳ے متوفی ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء ۴ے متوفی ۱۰۸۲ھ / ۱۶۷۲ء
۵ے یہ کتاب شاہجہانی دور میں لکھی گئی۔ ۶ے عہد تغلق ۷۲۵ھ تا ۷۵۲ھ / ۱۳۲۴ء تا ۱۳۵۱ء ۷ے متوفی ۸۸۲ھ / ۱۴۷۷-۸ء
۸ے متوفی ۱۰۶۷ھ / ۱۶۵۶ء ۹ے متوفی ۱۱۴۴ھ / ۱۷۳۱-۲ء ۱۰ے متوفی ۱۳۳۴ھ

شیخ حسام الدین حسین بن علی صغناقی[۱] (۸) التحقیق شرح منتخب : شیخ عبد العزیز احمد بخاری[۲] (۹) التبیین شرح منتخب : شیخ قوام بن امیر کاتب بن امیر عمر اتقانی حنفی[۳] (۱۰) شرح منتخب مختصر : امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی (۱۱) شرح منتخب مطول : امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی[۴] (۱۲) تعلیم العامی فی تشریح الحسامی : مولانا برکت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی (۱۳) النامی شرح حسامی : شیخ ابو محمد عبد الحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی (۱۴) التعلیق الحسامی علی الحسامی : مولانا فیض الحسن بن مولانا فخر الحسن گنگوہی.

از قلم حضرت العلامہ المفتی گل احمد عتیقی صاحب مد ظلہم

---

۱ متوفی ۷۱۱ھ ۲ ۷۳۰ھ ۳ ۷۵۸ھ ۴ ۷۱۰ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَمَّا بعد حمدِ الله على نوالہ والصّلوٰة على رسولہ محمّد وآلہ فان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هٰذہ الاصول ٭ ٭ ٭

ترجمہ ومطلب :- اللہ تعالیٰ کی حمد (وثناء) کے بعد کہ جس کی عطاء (بندوں کے شامل حال ہیں) اور رحمت کاملہ نازل ہو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر، پس اصولِ شرع تین ہیں۔ (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسولؐ (۳) اجماعِ امت اور اصل رابع قیاس ہے کہ جو ان ہر سہ اصول سے ماخوذ ہے۔

تشریح وتقریر! نام محمد کنیت ابوعبداللہ حسام الدین لقب، والد کا نام محمد دادا کا نام عمر اخسی اکث کی طرف منسوب ہیں، یہ فرغانہ کا ایک شہر ہے، بروز دوشنبہ ۲۲ یا ۲۳ ذی قعدہ ۶۴۴ھ میں وفات پائی، اور قاضی خان کے مقبرے کے قریب مدفون ہوئے الاصل فی اللغة ما يبنى عليه غيره والادلة الفقه من حيث انها تبتنى عليها مسائل الفقه اصول ومن حيث انها تبتنى على علم التوحيد فروع ثم اعلم ان الاصل نقل فى الاصطلاح الخاص يعنى فى اصطلاح اصول الفقه الى المقيس عليه وفى عرف العام الراجح والقاعدة الكلية والدليل۔ اصول الفقه مركب اضافى ثم نقل من التركيب اضافى وجعل علماً لقبا للعلم المخصوص فله تعريفان تعريف باعتبار اضافته وتعريف باعتبار انه لقب للعلم المخصوص، معناہ اللقبى العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه وحده الاضافى علم يعرف به معرفة الاصول الادلة السمعية اجمالاً فى افادتها الاحكام الشرعية العملية وادلة السمعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس موضوعه الادلة الاربعة والاحكام جميعاً غايته، معرفة الاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواتراً الحديث قول النبى صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وصفته الاجماع اتفاق المجتهدين من امت محمد صلى الله عليه وسلم فى كل عصر على امر دينى القياس مساوات النوع الاضافى علته حكمه بعد حروف زمان اور جانب زمان سے ہے، اصول سے مراد ادلہ ہے اصول فقہ نام ہے، صرف احکام عملیہ کا اور شرع نام ہے، احکام نظریہ اور احکام عملیہ دونوں کا اور یہ تینوں چیزیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت قیاس احکام نظریہ اور احکام عملیہ دونوں کے لئے دلیل ہیں، اسی بناء پر فقہ کا لفظ نہیں کہا اور شرع کا لفظ اختیار کیا، شریعت کے معنیٰ لغت میں اظہار کے ہیں، اور اصطلاحاً شرع دین کو کہتے ہیں۔ عامۃً اصولین لوگ فرماتے ہیں اصول الشرع اربعة اور یہاں فرمایا اصول الشرع ثلثة اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تین من کل الوجوہ اصول ہیں، اور جو چوتھا اصل ہے، یعنی قیاس وہ اصل من وجہ ہے اور فرع من وجہ ہے کیوں کہ محض قیاس کی وجہ سے کوئی حکم شرعی ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس قیاس سے صرف وہ حکم شرعی ثابت ہوتا ہے جس کا تعلق ان تینوں میں سے بعض سے ہے، کتاب اللہ پانچ سو ایسی آیتوں کی مقدار ہے جن سے (حاشیہ ص۳ پر دیکھیں)

احکام متعلق ہیں، باقی قصص و امثال ہے، سنت میں تین ہزار مقدار ایسی ہے جس سے احکام مستنبط ہوتے ہیں، اور اجماع امت کے اندر مجتہدین امت کی قید لگی ہوئی یعنی ہر عصر کے زمانہ مجتہدین کو حکم ثابت ہے[۲] ورنہ نہیں، اصل بات یہ ہے کہ مصنفؒ ان مذاہب کا رد کرنا چاہتے ہیں، جس میں یہ قید لگی ہوئی ہے کہ صرف عترت رسول کا اجماع معتبر ہے یا صرف اصحاب مدینہ کا اجماع معتبر ہے، قیاس کو اصول شرع سے الگ مستقل عنوان سے یعنی الاصل رابع سے بیان کیا جا رہا ہے یہ اصل میں ان باطل پرست پر حجت ہے جو قیاس کے شرعی ہونے پر منکر ہیں، وہی قیاس حجت شرعی ہے جو ان تینوں سے استنباط کیا گیا ہے وہ قیاس جو قرآن کریم سے استنباط کیا گیا ہے، حرمۃ لواطۃ کو حالت حیض میں شہوت کے حرام ہونے پر یسئلونك الآیۃ علۃ اذی کے اشتراک کے بناء پر اس قیاس کی مثال جس کا استنباط حدیث سے ہوا ہے، ایسی چیزوں میں تفاضل اور ادھار کا حرام ہونا جس میں قدر اور جنس کی علت پائی جاتی ہے، اشیاء ستہ پر قیاس کرتے ہوئے نمبر تین اس قیاس کی مثال جس قیاس کا استنباط اجماع سے کیا گیا ہے، اس عورت کی ماں کا حرام ہو جانا کہ جس سے زنا کیا گیا ہو جزئیت اور بعضیت کے بناء پر قیاس کرتے ہوئے اس باندی پر کہ جس کے ساتھ وطی کی گئی ہو، قیاس اور اجماع ہے کہ باندی کی ماں اس شخص کی ماں حرام، لہٰذا اسی طرح حرام مزنیہ بھی حرام ہے، جزئیت اور بعضیت کی وجہ سے دلیل شرعی کی دو قسمیں ہیں ایک وحی ہوگی یا غیر وحی ہوگی، اور اگر پھر وحی ہے اور اس کی تلاوت کا حکم ہے، اور اس کے تعلم اور معنیٰ کے ساتھ اعجاز سے متعلق ہے اور نماز کا جواز اس کے ساتھ ہے تو اس کا نام کتاب ہے، اور اگر وحی تو ہے لیکن یہ تمام باتیں اس کے اندر نہیں پائی جاتی ہیں، تو اس کا نام سنت ہے، اور اگر دلیل شرعی وحی نہیں ہے، لیکن ایک پورے عصر کی تمام امت کا قول ہے تو اس کا نام ہے اجماعِ امت، اور اگر وحی نہیں ہے اور ایک عصر کی پوری امت کا قول بھی نہیں ہے تو اس کا نام قیاس ہے کبھی کبھی پہلی شریعت کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور اگر اس کو بغیر نکیر کے بیان کیا گیا ہو تو ایسے پہلی صورتیں کتاب اور سنت کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی، ایک دلیل شرعی اور ہے جس کا نام تعامل الناس ہے وہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے ایک دلیل شرعی اور ہے اور وہ اقوالِ صحابہ ہیں، ان اقوال صحابہؓ کی دو صورتیں ہیں اگر وہ اقوال ایسے امور کے بارے میں ہیں جو معقول ہیں تو وہ ملحق بالقیاس ہے، ورنہ نہیں، یعنی اگر اقوال صحابہ ایسے امور کے بارے میں ہیں جو معقول نہیں ہے تو وہ ملحق بالسنّت ہے۔

اما الكتاب فالقرآن المنزّل على الرسولؐ المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو اسم للنظم والمعنى جميعا فى قول عامّة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة ÷ ÷ ÷

کِتابُ اللہ کی بحث

ترجمہ و مطلب:- پس قرآن کریم (وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے) جو کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل

(حاشیہ ص۵ پر دیکھیں)

شدہ ہے، (اور وہ) مکتوب ہے صحائف میں، جو کہ آپؐ سے تواتر کے ساتھ منقول ہے، (کہ اس میں) کسی قسم کا شبہ نہیں ہے اور وہ قرآن کریم، نظم اور معنیٰ دونوں کے مجموعے (کا نام ہے) اکثر علماء کے قول کے مطابق اور حضرت امام اعظمؒ کا مذہب صحیح بھی یہی ہے۔

تشریح و تقریر

اس تفصیل کے بعد ادلہ اربعہ میں سے یعنی کتاب کی تعارض مصنفؒ کرانا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا اَمّا الکتاب فقط کتاب جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے مراد قرآن کریم ہوتی ہے خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، ذٰلک الکتاب لاریب فیہ تعریف کی دو قسمیں ہوئی ہیں ایک تعریف لفظی اور دوم تعریف حقیقی لفظ اشہر کے ساتھ پہلے لفظ کی تفسیر کر رہی ہے، تعریف لفظی کہلاتا ہے، فالقرآن کتاب کی تعریف لفظی ہے، کیونکہ قرآن کریم کا فقط زائد اعرف اور اشہر ہے، تعریف حقیقی نہیں ہے کیونکہ تعریف حقیقی ہو تو جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے، لیکن کتاب کی تعریف لفظی اور تعریف حقیقی کے بیان کے بعد قرآن کریم کے مصداق کو بیان کرتے ہیں کیونکہ دو چیزوں پر مشتمل ہے، نمبر ایک الفاظ نمبر دو معانی سوال یہ ہے کہ صرف الفاظ کا نام قرآن ہے یا صرف معانی کا نام قرآن ہے، قرآن کریم کی تعریف حقیقی میں لفظ الانزال الکتاب اور النقل کو دیکھ کر خیال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم شاید صرف الفاظ کا نام ہے کیونکہ یہ الفاظ کی صفتیں ہیں اور امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کو جائز رکھا ہے کہ کسی عذر کے بغیر بھی اگر دوسری کسی اور زبان میں مثلاً فارسی میں معنیٰ قرآن کی قرأت کرلی تو نماز جائز ہوگئی، اس سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید صرف معانی کا نام قرآن ہے ان دونوں خیالوں اور اشکالوں کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ ھو اسم للنظم والمعنی جمیعًا کہا دوسرے الفاظ سے یہاں یہ بات بھی واضح ہے کہ مصنفؒ کے یہ الفاظ قرآن کریم کی تعریف ثانی نہیں ہے بلکہ رفع اشکال کے لئے ہیں اور اب یہ مسئلہ واضح ہے کہ قرآن کریم نہ فقط الفاظ کا نام ہے اور نہ فقط معانی کا نام ہے، بلکہ النظم والمعنیٰ جمیعا کا نام ہے یعنی الفاظ الدالۃ علی المعنیٰ کا نام ہے، مصنفؒ نے نظم کا لفظ اختیار فرمایا۔ جس کے معنی جمع اللؤلؤ فی السلک کے ہیں مصنفؒ نے لفظ نہیں کہا کیونکہ لفظ کا معنیٰ ہے پھینکنا، اور قرآن کریم کے لئے اللفظ کہنا بے ادبی تھا اس لئے النظم کہا۔ یہ مسلک کہ قرآن کریم النظم والمعنی جمیعاً کا نام ہے عام علماء کا قول ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فارسی میں نماز کے جائز رکھنے سے یہ گمان گزر رہا تھا کہ شاید وہ صرف معانی کو قرآن سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے، لہٰذا اس گمان کو دور کرنے کے لئے پہلے تو مصنفؒ وھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃؒ کہا کہ ابوحنیفہؒ

حاشیہ: نوالہ۔ عطائیں، احسانات، رَسول، فعولؒ کے وزن پر ہے، اور معنیٰ میں مفعول کے ہے، یعنی مُرْسَل، اصول اصل کی جمع ہے، اس کے معنی الاظہار (یعنی اظہار کرنا) قال تعہ۔ شرع لکم من الدین ما وصّی بہ نوحًا۔ اور ایک معنیٰ طریقہ کے بھی آئے ہیں، قال تعہ۔ لکلٍّ جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجًا اور اصطلاحی معنیٰ (۱) الدین (۲) الشریعت اور دین اور ملت دونوں درحقیقت ایک ہی ہیں، البتہ فرق اگر ہے تو صرف اعتباری ہے۔ (ماخوذ التعلیق) اسلام غفرلہٗ الکتاب، چونکہ قرآن کریم وحی جلی ہے اس وجہ سے اس کو مقدم کیا گیا ہے، اجماع الخ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہد حضرات کا اجماع من الخ یعنی مذکورہ اصول ثلثہ ۔ اسلام غفرلہٗ ۱۲

کے اقوال میں سے قول صحیح یہی ہے کہ قرآن النظم والمعنیٰ جمیعاً کا نام ہے، اس کے بعد بھی ایک وہم ہوتا تھا آخر انہوں نے فارسی میں نماز کو بلا عذر کیوں جائز رکھا، مصنفؒ اس کا جواب الا انہ سے دے رہے ہیں اور اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ مسلک خاص طور پر صرف نماز کے حق میں ہے، تمام اوقات کے لئے نہیں ہے یعنی صرف معانی قرآن ہوں یہ ان کا مسلک تمام اوقات کے لئے نہیں ہے چنانچہ ان کے نزدیک وہ شخص جس پر غسل فرض ہے اور حیض ونفاس والی عورت معانی قرآن بے تامل پڑھ سکتی ہے، اگر معانی قرآن قرآن ہوتے تو وہ اس کی اجازت نہ دیتے، پس انہوں نے جواز صلوٰۃ کے حق میں نظم قرآنی کو رکن لازم نہیں بنایا ہے، اور اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ نماز اللہ سے مناجات کا نام ہے اور قرآن کریم فصاحت اور بلاغت سے بھرا ہوا ہے ایسا نہ ہو کہ کوئی شخص قرآن کریم کی فصاحت وبلاغت میں الجھ کر اللہ کے حضور اور اللہ کی مناجات سے غافل ہو جائے اس وجہ سے انہوں نے نظم کو جواز صلوٰۃ کے حق میں رکن نہیں بنایا ہے، ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ رکن تو اس چیز کو کہتے ہیں کہ جو لازم ہے کہ جس کے بغیر کوئی چیز وجود میں نہیں آتی تو نظم کیسا رکن ہے جو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لازم نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ بعض رکن ساقط ہو جاتے ہیں جیسے ایمان کے لئے اقرار باللسان رکن لازم ہے، مگر بوقت اکراہ اقرار باللسان ساقط ہو جاتا ہے، پس اسی طریقے سے نظم قرآن رکن تو ہے مگر غفلت میں مبتلا ہونے کے خوف سے ساقط ہو جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ کا یہ مسلک جس کو مصنفؒ نے الا انہ سے بیان کیا ہے اس پر فتویٰ نہیں ہے اور خود امام ابوحنیفہؒ کا اس سے رجوع ثابت ہے۔

الا انہ لم یجعل النظم رکنا لازمًا فی حق جواز الصلوٰۃ خاصۃً واقسام النظم والمعنی فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع اربعۃٌ الاوّل فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ وھی اربعۃ ؂ ؞ ؞ ؞

ترجمہ ومطلب :- البتہ حضرت امام اعظمؒ نے نظمِ قرآن کو رکن لازم نہیں بنایا ہے، خاص طور پر جواز صلوٰۃ کے حق میں، اور نظم ومعنی کی اقسام کہ جو احکامِ شرع کی معرفت کی جانب رجوع ہونے والی ہیں وہ چار قسمیں ہیں، قسمِ اوّل، نظم کی اقسام کے بیان میں من حیث اللغت اور من حیث الصیغہ۔ وہ چار ہیں۔

تشریح وتقریر! اور نظم اور معنی کی قسمیں ان آیات کے بارے میں جو مقسم ہے جو مرجع نہیں ہے شریعت کے احکام کو پہچاننے کی طرف اقسام کے لفظ سے تقسیمات مراد ہیں،

قرآن کریم کو علماء اصول فقہ نے چار تقسیمات پر مشتمل کیا ہے اور پھر اس کے بعد ہر تقسیم کے تحت چار قسمیں پائی جاتی ہیں، قرآن کریم خود اقسام میں منقسم نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ قرآن کریم کا کچھ حصہ تو خاص ہو اور کچھ حصہ عام اور کچھ حصہ ظاہر اور کچھ خفی ہو، بلکہ پورا کا پورا قرآن کریم خاص بھی ہو سکتا ہے، اور ساتھ ساتھ اور کوئی قسم ہو سکتا ہے، قرآن کریم کی تقسیمات اربعہ متباین ہیں، ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں اور اقسام متداخل ہیں مثال کے طور پر کوئی لفظ خاص بھی ہو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ حاشیہ صفحہ ۲ پر دیکھیں

النظم میں نظم کے الفاظ مصنفؒ نے اسی واسطے کہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ تقسیمات صرف نظم کی نہیں ہیں اور نہ صرف معنیٰ کی ہیں بلکہ الفاظ الدالات علی المعانی کی اقسام ہیں، فیما یرجع ۔ فیما یرجع کے الفاظ مصنفؒ نے اس واسطے لکھے ہیں تاکہ احتراز ہو جائے قرآن کریم کے نظم کے اس حصہ سے جو قصص اور امثال پر مشتمل ہے کیونکہ اس حصے سے احکام اخذ نہیں کئے جاتے ہیں تقسیمات اربعہ میں قرآن کریم کے منقسم ہونے کی دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ جو معانی پر وضعاً دلالت کرتا ہے ، اس کے لئے تین باتیں ضروری ہیں نمبر ایک الوضع نمبر دو الاستعمال فی المعنیٰ نمبر تین دلالت اللفظ فی المعنیٰ پس اگر لفظ کی تقسیم وضع لفظ للمعنیٰ کے اعتبار سے ہے تو وہ تقسیم اوّل ہے اور اگر لفظ کی تقسیم استعمال اللفظ فی المعنیٰ کے اعتبار سے ہے تو اس کے اندر دو صورتیں ہیں ، یا ظہورِ دلالت یا خفاء دلالت معتبر ہے یا نہیں ، اگر معتبر ہے تو وہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تقسیم رابع ہے یعنی اب خلاصہ یہ نکلا کہ تقسیم اوّل باعتبار وضع ہے ، اس اعتبار سے کہ یہ لفظ ایک معنیٰ کے لئے موضوع ہے یا اور کسی کے لئے موضوع ہے اس لفظ کے استعمال اور اس کے دلالت سے قطع نظر کرتے ہوئے تقسیم اوّل نظم کی اقسام کے بارے میں ہے وجوہ کے معنیٰ اقسام ہیں صیغہ ولغۃ مجموعی حیثیت سے اس کے معنیٰ الوضع ہیں یعنی التقسیم الاوّل باعتبار وضع المعنیٰ الیہ صیغہ کے معنیٰ الھیأۃ الحاصلۃ للفظ باعتبار تصرف و باعتبار ترتیب الحروف والحرکات والسکنات واللغۃ علی الھیاۃ والمادۃ جمیعاً جیسے ضرب ضاد مادہ ض ۔ ر ۔ ب ۔ لیکن لغۃ کا لفظ یہاں پر صیغہ کے مقابل لائے ہیں اس لئے یہاں لغۃ سے صرف مادہ مراد ہے تقسیم اول کے تحت میں چار قسمیں ہیں ۔
بے شک آپ ہر چیز پر قادر ہیں ۔ اور دعاؤں کو قبول کرنے کے لائق اور سزاوار ہیں۔ تقسیم اول کے تحت میں چار قسمیں ہیں ، نمبر ایک خاص نمبر دو عام نمبر تین مشترک نمبر چار مؤول۔ ان چار کا انحصار اس وجہ سے ہے کہ اگر

حاشیہ: الکتاب یعنی المکتوب ، اور شریعت میں یہ امر معروف و مشہور ہے کہ الکتاب سے مراد کتاب اللہ قرآن کریم مراد ہوتا ہے ، القرآن ، لغۃً مصدر ہے قرات کے معنیٰ میں المنزل ، اس قید سے کتبِ غیر سماویہ کو خارج کرتا ہے (فائدہ) اوّلاً قرآنِ کریم کا نزول بیت المعمور پر ہوا اور اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا ۔ ابتداء نزول کی تاریخ رمضان المبارک کی ہے ۔
المکتوب اس قید سے خارج کرتا ہے اس وحی کو جو کہ غیر متلو ہے ، یہ وحی بھی اگرچہ آپؐ پر منزل ہے لیکن مصاحف میں مکتوب نہیں ہے اسی طرح وہ آیات جو کہ منسوخ التلاوۃ ہیں وہ بھی اس قید سے خارج ہو جاتی ہیں کہ وہ آیات بھی مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموا ہما الآیہ ۔ اسلام غفرلہٗ
النظم یعنی عبادت اور المعنیٰ سے مراد مدلولاتِ عبارات ، جمیعاً یعنی ہر دو کا مجموعہ ۔

حاشیہ: الا الخ ۔ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک قول قدیم کے مطابق فارسی یعنی عربی زبان کے علاوہ سے نماز میں قرات کرنا جائز ہے تو اس سے حضرات علماء کی ایک جماعت نے یہ مفہوم لیا کہ فقط قرآن نام ہے معنیٰ کا نہ کہ نظم و معنیٰ کا ۔ حالانکہ اکثر علماء یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ اس جواز سے یہ مفہوم نہیں ، بلکہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک نظم و معنیٰ دونوں کے مجموعہ کا نام ہی قرآن ہے ، البتہ جواز صلوٰۃ میں نظم کلام کو رکنِ لازم نہیں قرار دیا ہے ۔ خاصۃ ، یعنی یہ عدم لزوم صرف جواز نماز تک ہی ہے اس کے علاوہ نہیں ۔ چنانچہ عربی زبان کے علاوہ فارسی وغیرہ زبان میں کتابتِ مصاحفِ کلامِ الٰہی جائز نہیں ہے ، اور اسی طرح دائمی تلاوت کی عادت بنالینا بھی حرام ہے فارسی وغیرہ دوسری لغات میں (حاشیہ)

لفظ وضع کے ساتھ ایک معنیٰ پر دلالت کرتا ہے (یعنی اس اعتبار سے دلالت کرتا ہے) اور افراد سے قطع نظر اور انفراد ملحوظ ہے تو اس لفظ کا نام خاص ہے اور اگر لفظ وضع کے ساتھ ایک معنیٰ پر تو دلالت کرتا ہے مگر اشتراک بین الافراد ملحوظ ہے، تو اس لفظ کا نام عام ہے اور اگر لفظ وضع کے ساتھ چند معنیٰ پر دلالت کرتا ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں یا دلائل سے ایک معنیٰ پر دوسرے معنیٰ کو ترجیح دی جائے گی تو ایسے لفظ کا نام مؤول ہے، ورنہ مشترک ہے۔

الخاص وھو کلّ لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد و کل اسم وضع لمسمّی معلوم علی الانفراد

ترجمہ ومطلب:- پس اول قسم (ان اقسام اربعہ میں سے) خاص ہے، اور خاص ہر وہ لفظ ہے جو کہ وضع کیا گیا ہے معنیٰ معلوم کے لئے منفرد طور پر۔ اور ہر وہ اسم ہے جو کہ وضع کیا گیا ہے مسمّٰی معلوم کے لئے انفرادی طور پر۔

تشریح وتقریر! الخاص کل لفظ، بمنزلہ جنس ہے تمام الفاظ موضوعہ اور مہملہ کو مشتمل ہے، اس کے بعد وضع فصل اوّل ہے اور الفاظ مہملہ اس قید سے خارج ہو جاتی ہے، خاص کی تعریف سے معنیٰ کا لفظ عام ہے یعنی وضع لفظ ایک معنیٰ کے لئے بھی ہو سکتی ہے معلوم فصل ثانی ہے لیکن لفظ معلوم کے اندر دو احتمال ہیں نمبر ایک معلوم المراد اگر لفظ معلوم سے معلوم المراد ملحوظ ہو تو اس قید سے مشترک خاص کی تعریف سے نکل جائے گا۔ کیونکہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا ہے اور اگر لفظ معلوم سے معلوم البیان ملحوظ ہے تو پھر لفظ مشترک معلوم کی قید سے خارج نہیں ہوگا۔ کیونکہ لفظ مشترک معلوم البیان ہوا کرتا ہے، علی الانفراد فصل ثالث ہے اور اس قید سے خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائے گا۔ کیونکہ عام میں انفراد کی جگہ اشتراک ہوتا ہے، اور مشترک تو بدرجہ اولیٰ خارج ہو جائے گا۔

مصنفؒ نے ان الفاظ سے خاص کی قسم اوّل کی تعریف بیان کی ہے اور خاص کی قسم ثانی کی تعریف وکل اسم الخ سے بیان کر رہے ہیں۔ لفظ خاص امور ذہنیہ سے بھی متعلق ہوتا ہے جیسے علم اور جہاد اور لفظ خاص اشیاء موجود فی الخارج سے بھی متعلق ہوتا ہے جیسے انسان رجل زید پہلی تعریف اس خاص کی ہے، جو امور ذہنیہ سے متعلق ہے دوسری تعریف اس خاص کی ہے جو اشیاء موجودہ فی الخارج ہو پہلی تعریف میں مصنفؒ نے لفظ کہا ہے جو امور ذہنیہ پر بھی مشتمل ہوتا ہے اور پھر آگے چل کر مصنفؒ پہلی تعریف میں معنیٰ کہا ہے جو خالص امر قلبی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ پہلی تعریف ان الفاظ کے لئے ہے جو امور ذہنیہ کے متعلق ہیں اس کے برخلاف مصنفؒ نے دوسری تعریف میں اسم کہا ہے، اور اسم کسی مسمّٰی خارجی کا بھی ہو سکتا ہے اور کسی ذہنی چیز کا نہیں ہو سکتا۔ نیز دوسری تعریف میں مصنفؒ نے معنیٰ نہیں کہا ہے بلکہ مسمّٰی کہا ہے، اور مسمّٰی شخص متعین فی الخارج کو کہتے ہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ دوسری تعریف اشیاء موجودہ فی الخارج کے لئے ہے لیکن مصنفؒ نے دوسری تعریف میں بھی علی الانفراد کی قید لگا دی جس کا مطلب یہ ہے کہ اسم شخص متعین کے لئے موضوع ہو غیر کو شامل نہ ہو اس قید سے مشترک خاص کی اس دوسری تعریف سے

خارج ہوگیا خاص کی تین قسمیں ہوئی ہیں ایک خاص الجنس جیسے انسان ایک خاص النوع جیسے رجل اور امرأۃ اور ایک خاص الفرد جیسے زید اور عمر خالص خصوصیت صرف خاص الفرد کے اندر پائی جاتی ہے، اور پہلی دو قسموں میں خصوصیت ذرا کمزور سی ہوتی ہے لہٰذا مصنفؒ پہلی کو خاص کی اقسام ثلثہ نام رکھ دی اور دوسری تعریف صرف خاص الفرد کے لئے کی ہے۔

والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعًا من المسميات لفظا او معنى وحكمه ان يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما تناوله وهو المذهب عندنا خلافا للشافعيؒ الا انه اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول كاٰية الربٰوا في البيع فحينئذٍ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او بتفسيره ❖ ❖ ❖

ترجمہ ومطلب: قسمِ ثانی۔ عام ہے اور عام ہر وہ لفظ ہے جو کہ شامل ہوتا ہے من حیث الجمع مسمّیات میں سے لفظاً ہو (یہ اطلاق) یا معنیً ہو، اور اس عام کا حکم یہ ہے کہ، حکم کو ثابت کرے ان امور میں کہ جن کو وہ قطعی طور پر شامل ہو۔ اور یقین کے ساتھ۔ مثل خاص کے ان امور میں کہ جن کو وہ شامل ہے، اور یہی مذہب ہے احناف کا۔ حضرت امام شافعیؒ اس سے اختلاف فرماتے ہیں، البتہ اگر عام کے ساتھ خصوص معلوم یا خصوص مجہول لاحق ہو جائے تو۔ اب عام کے لئے تخصیص ہوسکتی ہے، احنافؒ کے نزدیک بھی۔ جیسا کہ آیتِ ربٰوی بیع میں۔ پس اس وقت میں یہ آیت حکم کو ثابت کرتی ہے اس امر کے جواز بنانے پر کہ اس میں خصوص ظاہر ہو جائے، اس کی علت بیان کرنے کے ساتھ یا اس کی تفسیر بیان کرنے کے ساتھ۔

تشریح وتقریر! عام کی تقسیم اولیٰ کی قسمِ ثانی ہے کل لفظ تعریف میں بمنزلہ جنس ہے تمام الفاظ پر مشتمل ہیں عام کی تعریف میں وضع کی قید نہیں لگائی جیسا کہ خاص کی تعریف میں لگائی تھی اس لئے کہ تقسیم اوّل کے اندر وضع المعنیٰ معتبر ہے گویا کہ لفظ موضوع یہاں مقدر ہے کل لفظ ینتظم کی تعریف میں جس قدر الفاظ آرہے ہیں وہ بطور فصل ہے۔ ینتظم کے معنیٰ یشمل ہیں اور ینتظم کی قید سے عام کی تعریف سے مشترک اور خاص دونوں نکل جاتے ہیں خاص کا نکلنا تو ظاہر ہے کیونکہ خاص میں شمول نہیں ہوتا ہے ہاں مشترک اس لئے خارج ہو جاتا ہے کہ لفظ مشترک متعین پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ معین میں سے ہر ایک کا محتمل ہوتا ہے لہٰذا ینتظم کی

حاشیہ: وجوہ النظم۔ یعنی اقسام النظم۔ صیغۃ۔ لفظ کی ہیئت جو کہ من حیث الصرف حاصل شدہ ہو اس کو صیغہ کہتے ہیں، بعض حضرات فرماتے ہیں حروف کی ترتیب اور حرکات اور سکنات سے جو صورت بنتی ہے اس کو صیغہ کہتے ہیں۔ لغۃ۔ یعنی لفظِ موضوع۔ اور وہ مادّہ اور ہیئتِ لفظ دونوں کو مشتمل ہے البتہ اس جگہ محض مادّہ مراد ہے ھی یعنی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً، مسمّیٰ معلوم یعنی شخصِ معلوم۔ مثلاً زید۔ اور معلوم کی قید سے اعیانِ مشترکہ کو خارج کرنا ہے، کہ وہ غیر کے ساتھ شامل نہ ہو، اسی وجہ سے علی الانفراد فرمایا ہے۔ (اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۹ پر دیکھیں)

قید سے مشترک اور خاص دونوں خارج ہوگئے، جمعًا فصل ثانی ہے اس قید سے تثنیہ عام کی تعریف سے خارج ہوگیا من المسمیات فصل ثالث ہے، معانی سے احتراز ہے کیونکہ متاخرین کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے۔
لفظاً کا مطلب یہ ہے کہ عام کا شمول باعتبار صیغہ ہو جیسے جمع کے صیغہ اور معنیً کا مطلب یہ ہے کہ عام کا شمول صرف باعتبار معنیٰ ہوں جیسے من اور ما اور عام ہر وہ لفظ ہے جو شامل ہو مسمیات یعنی اشیاء موجودات فی الخارج کو خواہ یہ شمول لفظوں کے اعتبار سے ہو یا یہ شمول معنیٰ کے اعتبار سے ہو وحکمہ اے حکم العام ای اثر الثابت بالعام یوجب الحکم المصطلح عند الفقہاء یوجب الحکم یہ الفاظ ان لوگوں کے مسلک پر رد ہیں جو کہ یہ کہتے ہیں کہ عام مجمل ہے اور عام سلسلہ میں توقف واجب ہے جب تک عموم یا خصوص کی دلیل قائم نہ ہو اور فیما تناولہ ان لوگوں پر رد ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ عام سے صرف ادنیٰ درجہ ثابت ہوتے ہیں یعنی زائد سے زائد تین فرد پر ثابت ہوتے ہیں۔ قطعاً ویقیناً ان لوگوں پر رد ہے جو کہ یہ کہتے ہیں کہ عام کا موجب قطعی نہیں ہے بلکہ ایک ظنی چیز ہے اور کہتے ہیں کہ عام ایک ظنی چیز ہے، اور یہ کہتے ہیں کہ عام سے وجوب عمل کا فائدہ ہوتا ہے وجوب اعتقاد کا فائدہ نہیں ہوتا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ عام ایک ظنی چیز ہے لہٰذا کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ خاص جس طرح یقینی ہے اسی طرح عام بھی یقینی ہے عام کے ظنی ہونے کا مسلک امام شافعیؒ کا ہے خصوص کے معنیٰ مخصص، ہمارے نزدیک عام کے لئے وہ کلام مخصص ہوگا، جو کلام مستقل ہو کلام غیر مستقل جیسے شرط غایت استثناء اور صفت ہمارے نزدیک عام کے لئے مخصص نہیں بن سکتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہو سکتی ہے مخصص کی دو قسمیں ہیں، ایک معلوم المراد نمبر دو مجہول المراد مخصص معلوم المراد کی مثال ہے، المستامن اللہ تعالیٰ کا قول ہے اقتلو المشرکین تمام مشرکین کے لئے قتل کا عام حکم ہے اور اس کے بعد فرمایا گیا ہے وان احد من المشرکین یعنی مشرکین میں سے کوئی امان طلب کرے تو اس کو امان دے دو تو قتل مشرکین امان طلب عام حکم کے لئے یہ المستامن امان طلب کرنے والا عام بن گیا اور ہر مخصص کے لئے معلل ہونا ضروری ہے یعنی مخصص کے اندر وہ علت چھپی ہوئی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کو عام کے حکم سے ان کو مخصوص کر دیا گیا ہے۔

چنانچہ المستامن پر غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ مشرکین لڑائی سے عاجز ہیں تو اس قتل کرنے کی بناء پر مخصوص اس علت کی وجہ سے اس کو قتل کی وجہ سے اس کو مخصوص کر دیا گیا اور پھر مجتہدین حکم سے مخصوص کر دیا گیا۔ کیونکہ علت حکم وہاں بھی پائی جارہی ہے۔ یہ مخصص معلوم المراد کی مثال ہے، مخصص کی دوسری قسم یعنی مجہول المراد اس کی مثال مصنفؒ نے خود بیان کی ہے اور وہ آیت ربوٰ ہے، اللہ تعالیٰ نے عام حکم دیا ہے احل اللہ البیع وحرم الربوٰا یعنی اللہ نے بیع کی ہر قسم کو حلال فرمایا ہے اور یہ حکم علت ربوٰ پر بھی مشتمل ہے کیونکہ ربوٰ تو الفضل المطلق کو کہتے ہیں یعنی نفع کے لئے ہی حلال کیا گیا پھر اس حکم کو اللہ تعالیٰ نے مخصوص فرما دیا۔ اور حرم الربوٰا فرما دیا لیکن ربوٰ سے کیا مراد تھی یہ بات مجہول رہی حتیٰ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیاء ستہ والی حدیث کا ارشاد فرمایا۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد ربوٰ مجہول المراد تھا۔ اب وہ معلوم المراد بن گیا اور معلل بھی ہوگیا۔ چنانچہ مجتہدینؒ اشیاء ستہ میں تفاضل اور ادھار کے حرام ہونے کی علت تلاش کی اور احناف نے قدر وجنس کو علت حرمت بتایا اب بیع کی علت کسی عام حکم سے وہ سب چیزیں مخصوص ہوگئیں جن میں ربوٰ یعنی جنس وقدر کی علت پائی جاتی ہے، مصنف علام نے معلوم المراد کی مثال کو کیوں نہیں بیان کیا کیونکہ مجہول المراد کی تفسیر جب صاحب شریعت کی طرف سے ہوگئی تو وہ بھی معلوم المراد بن گیا، ایسا

عام جس کو مخصص لاحق ہو جائے خواہ وہ مخصص معلوم ہو یا مجہول ایسا عام ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخصص کی دو حیثیتیں ہیں نمبر ایک مخصص کلام مستقل ہے اس اعتبار سے وہ ناسخ کے مشابہ ہے اور مخصص کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ مخصوص افراد عام کے حکم سے خارج ہوتے ہیں اس اعتبار سے مخصص استثناء کے مشابہ ہے یعنی مخصص باعتبار استقلال مشابہ ناسخ ہے اور باعتبار عدم استقلال اور باعتبار حکم مشابہ استثناء ہے، اب اس کے بعد فرض کیجئے کہ مخصص مجہول ہے اور اپنے استقلال کے اعتبار سے مشابہ ناسخ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا اس مخصص مجہول کو ساقط ہونا چاہیے اور اس کی جہالت کا کوئی اثر عام پر نہیں ہونا چاہیے لیکن یہی مخصص مجہول مشابہ استثناء بھی ہے اور استثناء مجہول مستثنیٰ منہٗ میں جہالت کو پھیلا دیتا ہے لہٰذا یہاں استقلال کی رو سے اور عدم استقلال کی رو سے جہالت پیدا ہو گئی اور عام تو اس مخصص سے پہلے قطعی اور یقینی تھا اب شک میں پڑ گیا اسی وجہ سے ایسا عام قطعی نہیں رہا ظنی ہو گیا، اب اس کے بعد فرض کیجئے کہ مخصص معلوم ہے اس کی بھی دو حیثیتیں ہیں، وہ مخصص معلوم کلام مستقل ہے۔

لہٰذا مشابہ ناسخ ہے، اور اس مخصص معلوم کی وجہ سے کچھ افراد عام کے حکم سے خارج ہو گئے، لہٰذا یہ مخصص معلوم مشابہ استثناء ہے، اب اس کی مخصص معلوم کی استقلال حیثیتیں دیکھتے ہیں تو مشابہت ناسخ کی وجہ سے اس کی تعلیل جائز ہے کیونکہ ناسخ معلوم کو علت بنایا جاسکتا ہے اور اسی مخصص معلوم کی دوسری حیثیت یعنی عدم استقلال کی مثال بیان کریں اور استثنائے معلوم سے ان کو مشابہت دیں تو اس مخصص معلوم کی تعلیل جائز نہیں اس لئے کہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ احناف کے نزدیک کلام غیر مستقل استثناء وغیرہ مخصص نہیں بن سکتا ہے، لہٰذا یہ مخصص معلوم اپنے استقلال کی رو سے تو معلل ہو گیا اور عدم استقلال کی وجہ سے غیر معلل ہو گیا اس بناء پر وہ عام جو اب تک قطعی تھا اس مخصص معلوم کے آنے کے بعد ظنی ہو گیا کیونکہ شک پڑ گیا ترجمہ مخصص معلوم ہو یا مجہول جیسا ربٰو کی آیت بیع کے سلسلہ میں پس اس وقت یعنی جبکہ عام کو کوئی مخصص لاحق ہو جائے تو عام کا حکم واجب اور ثابت رہتا ہے مگر اس احتمال پر شاید ظاہر ہو جائے تخصیص اس عام کے اندر اس مخصص معلوم کی علت کی وجہ سے یا ظاہر ہو جائے مجتہدین صاحب شریعت کی جانب سے اس مخصوص مجہول کی معلوم تفسیر کی وجہ۔

والمشترك وهو ما اشترك فيه معانٍ او اسامٍ لا على سبيل الانتظام وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه ٭ ٭ ٭

ترجمہ و مطلب :۔ قسم ثالث مشترک ہے، اور مشترک وہ لفظ ہے کہ جس میں چند معنیٰ یا چند اسماء شریک

ینتظم ۔ یعنی یشمل ۔ اس عبارت سے مشترک اور خاص خارج ہو جاتے ہیں۔ جمعًا ۔ اس قید سے تثنیہ کو خارج کرتا ہے۔ المسمّیات ۔ کی قید سے معانی کو خارج کرتا ہے کیونکہ متاخرین مشائخ احناف کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوا کرتا ۔ لفظًا الخ ۔ یہ ماقبل کی تفسیر ہے تقسیم نہیں۔

یقینًا ۔ فعل کے وزن پر ہے مادہ ہے یقن (الامر) اس کے معنی ہوئے زوال الشک یعنی علم کا درجہ حاصل ہو جانا ۔ وھو ۔ یعنی ایجاب العام الحکم قطعًا ۔ (اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۱ پر دیکھیں)

ہوں، (اور یہ اشتراک) علی سبیل الشمول نہ ہو۔ اس مشترک کا حکم۔ اس میں توقف کرنا تامل غور وفکر کی شرط کے ساتھ۔ تاکہ مشترک کی بعض وجوہ کو ترجیح دی جا سکے۔

تشریح وتقریر! تقسیم اول کی قسم ثالث کا نام مشترک ہے مشترک کو مشترک اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ معین کے درمیان یا سمیان کے درمیان مشترک ہوتا ہے، ما بمنزلہ جنس ہے لفظ کے معنیٰ میں ہے، اور وضع اللفظ للمعنیٰ یہاں پر ملحوظ ہے کیونکہ تقسیم اول بحسب الوضع ہے، اشتراک معنیین کے درمیان بھی ہوتا ہے، اور سمیان کے درمیان بھی ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک متعلق امور ذہنیہ سے بھی ہوتا ہے، اور امور خارجیہ کے بھی متعلق ہوتا ہے، معان اور اسام جمع کے صیغے لائے ہیں کیونکہ کبھی کبھی مافوق الواحد پر بھی جمع کے مضمون کا اطلاق ہو جاتا ہے، اشتراک کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہر معنیٰ اور ہر مفہوم کا یہ لفظ برابر احتمال رکھتا ہو مشترک فیہ معان فصل اول ہے، اس قید سے مشترک کی تعریف سے خاص خارج ہوگیا کیونکہ خاص میں اشتراک معنیٰ نہیں پایا جاتا ہے لیکن ابھی عام خارج نہیں ہوا کیونکہ عام کے اندر اشتراک سمیان پایا جاتا ہے اور اسام یہاں سمیات کے معنیٰ میں ہے لاعلی سبیل الانتظام یہ فصل ثانی ہے، اس قید سے مشترک کی تعریف سے عام خارج ہوگیا، کیونکہ عام کے اندر اشتراک علی الانتظام یعنی بطریق الشمول ہوتا ہے، اور مشترک کے اندر اشتراک علی سبیل البدل ہوتا ہے، اور مشترک چونکہ اپنی سب معانی کا برابر احتمال رکھتا ہے لہٰذا مشترک کا حکم توقف ہے۔ تامل اور فکر کی شرط کے ساتھ۔

والمؤوّل وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وحكمه العمل به على احتمال الغلط ❊ ❊ ❊

ترجمہ ومطلب:۔ اور قسم رابع مؤول ہے۔ اور ماؤل وہ صورت ہے جو کہ مشترک میں بعض وجوہ کی ترجیح دے دی گئی ہو۔ (مجتہد کی) غالب رائے کے ساتھ، اور مؤول کا حکم ہے کہ اس پر عمل کیا جائے اس احتمال کے ساتھ کہ اس میں غلطی کا امکان ہے۔

تشریح وتقریر! اس مشترک وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کو اور محتملات میں سے کسی ایک محتمل کو ترجیح دینے کے واسطے یعنی تامل کرتے رہیں گے، جب تک کسی ایک جانب کو یا کسی ایک معنیٰ کو ترجیح نہیں ہوگی عمل کریں گے اس کے بعد جب غالب رائے کے ساتھ یعنی غلبۂ ظن کے ساتھ جانبے

حاشیہ: المشترك، اس جگہ اشتراک سے اصطلاحی اشتراک مراد ہے، یعنی لفظ فیہ۔ یعنی اس لفظ میں معان یعنی الفاظ کے جو مفہومات ہیں، اس جگہ وہ مراد ہیں، الانتظام یعنی الاشتمال۔ التوقف، یعنی یتوقف فیہ من غیر اعتقاد حکم معلوم ہوئے ان المراد برحق۔ بشرط الخ یہ شرط اس وجہ سے لگائی گئی ہے تاکہ غور وتامل کے ساتھ محتملات میں کوئی ایک احتمال راجح ہو جائے۔

(اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۱۱ پر دیکھیں)

غلبۂ ظن خبر واحد سے حاصل ہو، چاہے قیاس سے حاصل ہو، چاہے نفس صیغہ میں تامل سے حاصل ہو چاہے کلام کے سیاق وسباق میں فکر سے حاصل ہو ایک معنیٰ متعین ہو جائے تو اب اس مشترک کا نام مؤول ہو جاتا ہے، یعنی ایسا لفظ جو کئی معنیٰ کے درمیان مشترک ہے مگر اس کے کئی ایک معنیٰ کسی دلیل ظنی سے متعین ہو گئے ہیں، اس مؤول کا حکم اس معنیٰ متعین پر عمل کرنا ہے لیکن اس پر اعتقاد پختہ رکھنا فرض نہیں ہے، اس وجہ سے اس معنیٰ مؤول کا منکر کافر نہیں کہلائے گا، کیونکہ صواب اور صحت کا احتمال جانب آخر میں بھی ہے اور مشترک وہ لفظ ہے کہ مشترک ہو جس میں کئی معنیٰ یا کئی مسمیات یعنی موجود فی الخارج چیزیں مگر یہ اشتراک علی سبیل الانتظام نہ ہو بلکہ علی سبیل البدل ہو، اور اس مشترک کا حکم اس میں بھی عمل کرنے سے رکنا ہے تاکہ اس مشترک کے کئی ایک معنیٰ راجح ہو جائے، اور مؤول وہ لفظ ہے کہ مشترک کے بعض وجوہ میں سے یعنی مشترک کے بعض معنیٰ میں سے کوئی ایک معنیٰ متعین کر دیا گیا ہو غلبۂ ظن کے ساتھ اس مؤول کا حکم اس پر وجوباً عمل کرنا ہے اس معنیٰ متعین میں غلطی کے احتمال کے ساتھ، مؤول کی دو قسمیں ہوتی ہیں (۱) ایک مشترک کی بعض وجوہ کو متعین کر دیا گیا ہو نمبر (۲) خفی مشکل اور مجمل اگر ان کا ابہام کسی دلیل ظنی سے دور ہو جائے تو ان کو بعض حضرات مؤول کہتے ہیں لیکن یہ اقسام بیان سے ہوتے ہیں اور پہلی قسم اقسام صیغہ سے ہے۔

والقسم الثانی فی وجوہ البیان بذلك النظم وهی اربعة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصیغة ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب:- اقسام اربعہ کی دوسری تقسیم، قرآن کریم کے الفاظ کی وجوہ بیان کی اقسام کے بیان میں اس میں بھی کل چار اقسام ہیں، اول قسم! ظاہر ہے، ظاہر وہ کلام ہے کہ نفس صیغہ سے (عبارت) اس کی مراد ظاہر ہو جائے۔

تشریح وتقریر! اور قرآن کریم کے الفاظ تقسیم ثانی بیان کی اقسام کے اعتبار سے ہیں تقسیم اول میں خاص عام مشترک مؤول جو گزر چکے ہیں ان کے معنیٰ اظہار سامع پر کس طرح ہوتا ہے، پس اسی کے اعتبار سے تقسیم ثانی ہے جب کسی لفظ کے معنیٰ ظاہر ہو جائے تو دو صورتیں ہوں گی یا ظہور معنیٰ کے بعد تاویل کا احتمال ہو گا یا نہیں اگر ظہور معنیٰ کے بعد تاویل کا احتمال ہو اور معنیٰ کا یہ ظہور مجرد صیغہ کی وجہ سے ہو رہا ہو تو اس لفظ کا نام ظاہر ہے، اور اگر لفظ کے معنیٰ ظاہر ہو گئے اور احتمال تاویل بھی ہے مگر نفس صیغہ کی وجہ سے

حاشیہ: **المؤول**۔ یہ ماخوذ ہے، آل، یؤل سے رجع کے معنیٰ مفہوم ہوتے ہیں، چنانچہ غور وتامل کے بعد بعض معنیٰ سے صرف نظر کر کے بعض معنیٰ کی جانب رجوع ہوتا ہے، یہ اسم مفعول ہے، معنیٰ ہوئے رجوع کردہ، یعنی جس مدلول کی جانب مجتہد نے بذریعہ تاویل رجوع کیا ہو اور اس کے ماسوا کو ترک کر دیا ہو، علی احتمال الخ چونکہ یہ تاول مجتہد ایک امر ظنی ہے، لہٰذا اس میں غلطی کا احتمال ضروری ہے، اس وجہ سے مصنف رح نے یہ قید لگادی ہے۔ اسلام غفرلہ

(اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۱۲ پر دیکھیں)

ظہور معنیٰ نہیں بلکہ سوق الکلام لاجلہ کی وجہ سے ظہور معنیٰ ہے تو اس کا نام نص ہے، اور اگر معنیٰ کا ظہور ہوا ہو اور تاویل کا احتمال نہ ہو تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں یا یہ کلام نسخ کو قبول کرے گا یا نہیں، اگر معنیٰ ظاہر ہیں اور تاویل کا احتمال نہیں اور نسخ کو قبول کر سکتا ہے تو اس کا نام مفسّر ہے، اور اگر معنیٰ ظاہر ہوں احتمال تاویل نہ ہو اور نسخ کو قبول نہ کرے تو اس کا نام محکم ہے،

نوٹ: اور یہ نسخ کے قبول کرنے کے بعد صرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک بھی حضور کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد وحی کا سلسلہ بھی منقطع ہو گیا، نسخ بھی منقطع ہو گیا۔ ترجمہ اور تقسیم ثانی اسی پہلی بیان کردہ نظم کے طریقوں کے بارے میں ہے، اور تقسیم ثانی کی چار قسمیں ہیں، نمبر ایک الکلام الظاہر اور کلام ظاہر وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ اور ہیئت سے ظاہر ہو جائے سُننے ہی بشرطیکہ سُننے والا اہل زبان ہو لیکن جو مراد ظاہر ہوتی ہے سوق کلام اس کی وجہ سے نہ ہوا ہو۔

والنصُّ وهو ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالىٰ فانكِحُوا ما طَابَ لكُمْ مِنَ النِّسَاءِ الآيَةَ فانه ظاهرٌ في الاطلاق نصٌّ في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله، ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب: قسم ثانی نص ہے، اور نص وہ کلام ظاہر ہے کہ جو من حیث الوضاحت بڑھ گیا ہو ظاہر سے کسی ایسے معنیٰ کی وجہ سے کہ جو متکلم میں موجود تھی۔

مثال! ارشاد خداوندی ہے، فانکحوا ما طاب لکم الخ۔ پس یہ کلام الٰہی ظاہر ہے مطلق ہونے میں اور تعداد کے بیان کرنے میں نص ہے، کیونکہ کلام کا سیاق تعداد کے بیان کرنے کی غرض سے ہی ہوا ہے۔

تشریح و تقریر! اور دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ظاہر ہے جو وضاحت میں کلام ظاہر پر بڑھ گیا ہو کسی ایسی بات کی وجہ سے جو متکلم کے اندر تھی، یعنی اس بات کی وجہ سے جس کی وجہ متکلم نے کلام کو چلایا ہے یہ کلام ظاہر سے بھی واضح ہو گیا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی پس نکاح کرو جو تم کو ان سب عورتوں سے اچھی لگیں، تم کو یعنی جو حلال ہو تمہارے لئے ان کو صیغہ امر ہے اور امر وضعًا وجوب کے لئے ہے پس بیشک یہ اللہ تعالیٰ کا قول اطلاق یعنی نکاح کے بارے میں ہے ظاہر ہے وجوبی حکم نہیں ہے اور ظاہر پر اطلاق کی تقریر یہ ہے کہ نکاح یعنی وطی اصل اسی میں ممانعت ہے مگر مصالحُ کے تحت اباحت کا حکم دیا گیا ہے اتنے معنیٰ تک یہ آیت ظاہر ہے اور یہی

القسم الثانی۔ یعنی ماقبل میں جو چار تقسیمات مذکور ہو چکی تھیں ان میں سے یہ دوسری تقسیم ہے۔
فی وجوہ الخ۔ یعنی فی طریق اظہار المعنیٰ والمراتبہ۔
ما۔ یعنی کلام وضوحًا، ترکیب میں تمیز واقع ہے بمعنیٰ اس کا تعلق ہے ماقبل کی عبارت اذداد سے۔
فی المتکلم۔ کائن مقدر سے یہ متعلق ہے۔ فانہ۔ یعنی یہ آیت فی الاطلاق یعنی نکاح کے مباح ہونے میں مطلق ہے۔
لانہ۔ یہ ضمیر برائے شان ہے۔ سیق الکلام۔ یعنی حضرت باری تعالیٰ نے اسی غرض کے لئے اس کلام کو اس مقام پر ذکر فرمایا ہے اور اباحتِ نکاح علی الاطلاق جو اس آیت سے مفہوم ہے وہ ضمنًا ہے۔ اسلام غفرلہٗ

آیت شریفہ مثنیٰ وثلٰث ورباع کی دلالت کی بنا پر نص ہے عدد کے بیان میں یعنی یہ آیت اصل میں عدد ہی کو ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اس لئے کہ عدد ہی وہ جز ہے جس کی وجہ سے یہ کلام چلایا گیا ہے۔

وَالمفسَّر وهو ما ازداد وضوحًا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص والتاويل نحو قوله تعالىٰ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه يحتمل النسخ فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سُمّي محكما وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض ؛ ؛ ؛

ترجمہ ومطلب :- قسم ثالث مفسّر ہے، مفسّر وہ کلام ہے کہ جو من حیث الوضاحت نص پر بڑھ گیا ہو، اس طور پر کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا کوئی احتمال باقی نہ رہا ہو۔ مثال۔ ارشاد خداوندی فسجد الملائکة الخ مفسّر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور پر ثابت کرنا بغیر کسی احتمال تخصیص اور تاویل کے، البتہ اس میں نسخ کا احتمال ہے۔

تشریح وتقریر! اور تقسیم ثانی کی تیسری قسم مفسّر ہے اور مفسّر وہ کلام ہے جو بڑھ گیا ہو یعنی بڑھ جائے وضاحت کے اندر نص پر بھی یعنی وہ کلام پہلے ظاہر المعنیٰ ہو، اور انہیں معانی کے لئے اس کلام کا سوق ہوا ہو پھر اس کے بعد وہ کلام اگر خاص کے الفاظ پر مشتمل ہے تو مفسّر یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر کے بعد اس کے اندر تخصیص کا احتمال نہ رہے، اور اگر وہ کلام عام کے اندر تخصیص الفاظ پر مشتمل ہے، تو اس کے اندر تاویل کا احتمال نہ رہے، اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نص کے اندر تخصیص بھی ہوسکتی ہے، اور تاویل بھی ہوسکتی ہے جیسے کہ ظاہر کے اندر ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فسجد الملائکة کلہم اجمعون۔ الملائکة جمع کا صیغہ ہے لیکن تخصیص کا احتمال تھا کہ شاید چند فرشتے مراد ہوں کلہم کا لفظ لاکر اس احتمال تخصیص کو ختم کر دیا۔ اس کے بعد تاویل کا احتمال تھا کہ شاید سب فرشتوں نے سجدہ کیا ہوگا، مگر الگ الگ ہو کر اس احتمال تاویل کو اجمعون نے ختم کر دیا اور یہ سب متکلم یعنی اللہ کی طرف سے ہوا، اس مفسّر کا حکم وجوبی طور پر عمل کرنا ہے پورے یقین قلبی کے ساتھ کسی تاویل کے احتمال کے بغیر مگر اتنی بات ہے کہ مفسّر حضورؐ کے زندہ رہنے تک محتمل نسخ تھا اور اب حضورؐ کے وصال کے بعد ہر مفسّر محکم بن چکا ہے۔

ترجمہ ومطلب :- (فاذا ازداد قوة) (قسم رابع) پس جبکہ (یہ) مفسّر بڑھ جائے من حیث القوت (یعنی اس میں قوت اور مضبوطی زائد ہو جائے) اور مستحکم (یعنی محفوظ) ہو جائے اس کی مراد تبدیل سے تو (اب) اس کا نام رکھا گیا

اَلْمُفَسَّرُ ماخوذ ہے، فَسْرٌ سے، لغوی معنیٰ الکشف، اور تفسیر مبالغہ کا صیغہ ہے فعیل کے وزن پر، پس اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلام مفسّر وہ کلام ہے جسکی مراد اتنی واضح ہو چکی ہو کہ اس وضاحت میں کوئی شبہ باقی نہ رہے۔ فیہ۔ یعنی النص المفسّر میں تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے اگر وہ عام ہو اور اگر وہ خاص ہے تو اس میں تاویل کا احتمال نہ رہے۔ انہ۔ یعنی المفسر یحتمل النسخ اور یہ نسخ کا احتمال بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی تک میں مراد ہے، اسکے بعد نہیں کیونکہ آپ کے وصال کے بعد تمام کلام محکم ہے۔
(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴ پر دیکھیں)

ہے محکم ۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ تعارض (تباین) کے وقت ان اسماء کے موجب میں تفاوت ظاہر ہو جاتا ہے ۔

تشریح و تقریر! اور یہی مفسّر جب اپنی مضبوطی اور قوت میں بڑھ جائے مصنفؒ نے محکم کی تعریف میں ما ازداد قوۃً کہا ہے ما ازداد وضوحًا نہیں کہا اس لئے کہ وضوح کے سارے مراتب مفسر پر ختم ہو چکے ۔ بہر حال جب مفسر محتمل النسخ بھی نہ رہا ہو اور تبدیل کا احتمال نہ رہا اور مراد مضبوط بھی ہو گئی تو اس مفسر کا نام اب محکم ہو گیا ۔ کہ کل محکم کے متعلق تبلایا تھا کہ اس میں نسخ اور تاویل کا احتمال نہیں تھا ، نمبر ایک ذات کلام میں جس کی وجہ سے تاویل و نسخ نہیں ہو سکتا تھا جیسا کہ آیات توحید یا کوئی ایسا لفظ آ گیا ہے کہ جس سے ابدیت اور ہمیشگی معلوم ہوتی ہے اگر ایسی صورت ہے تو اس محکم کا نام لعینہ ہے اور اگر نسخ اور تاویل کا احتمال حضور اقدس صلی اللہ علیہ کے وصال کی وجہ سے ہوا ہے تو اس محکم کا نام محکم لغیرہ ہے ۔

امّا الکل فیوجبُ ثبوت ما انتظمَہ یقینا ولھذہٖ الاسامی اَضدادٌ تقابلھا فضد الظاھر الخفی وھو ماخَفِی المراد منہ تعارض غیر الصیغۃ بحیث لاینال الابطلب کآیۃ السرقۃ فانھا خفیۃ فی حق الطرار والنباش لاختصاصھما باسم اٰخر یُعرَفان بہ ؛ ؛ ؛

ترجمہ و مطلب: بہر حال (یہ تمام اقسام) ظاہر ، نصّ ، مفسّر اور محکم لازم کرتی ہیں اس امر کے ثبوت کو جو کہ اس کو شامل ہے یقین کے درجہ میں ، اور ان چاروں اقسام کا تقابل کرنے والی اضداد (بھی) ہیں ، پس ظاہر کی ضد خفی ہے ، اور خفی (ہر) وہ کلام ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی (اور) عارض کی وجہ خفی سے مراد پوشیدہ رہے کہ اس کلام خفی کی مراد حاصل نہ ہو سکے بغیر طلب کے ، مثال ! آیتِ سرقہ ، کہ یہ آیت خفی ہے طرّار اور نباش کے حق میں ، کیونکہ یہ دونوں مخصوص ہیں دوسرے اسم کے ساتھ کہ ان دونوں اسماء سے وہ معروف ہیں ۔

تشریح و تقریر! تقسیم ثانی کی یہ تقسیم رابع آپس میں متبائن نہیں ہیں بلکہ متداخل ہیں یعنی جو نص ہے وہ ظاہر ہے اور جو مفسّر ہے وہ ظاہر بھی ہے اور نص بھی ہے اور جو محکم ہے وہ ظاہر بھی ہے نص بھی ہے مفسّر بھی ہے اور اقسام متباین ہوا کرتی ہیں اور اس تباین کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں ۔
لیکن یہاں تباین بھی نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ اس میں امتیاز بھی نہیں ہے اس کے متعلق مصنفؒ یہ تبلاتے ہیں کہ ظاہری طور پر واقعی ان میں تباین نہیں اور امتیاز بھی نہیں ہے لیکن آپس میں تعارض اور ٹکراؤ ہوتا ہے اس وقت یہ

ازداد ، یعنی ازداد قوۃ المفسّر ، اُحکمَ ، اس جگہ اس لفظ کے معنیٰ ہیں مامونًا کے ، اور امتنع کے مطلب یہ ہوا کہ جن معنیٰ کلام مفسّر سے ارادہ کیا گیا ہے وہ تبدیل سے مامون و محفوظ ہو گیا ہے کہ اب اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوگی ، جس کو محکم سے تعبیر کیا گیا ہے ، کہ اس میں نسخ کا احتمال نہ رہا کہ تنسیخ بھی ایک قسم کی تبدیلی ہے ، محکم ماخوذ ہے احکمت الشئ سے ، یعنی کسی شئ کا مستحکم ہو جانا ۔ اسلام غفرلہٗ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵ پر دیکھیں)

چاروں قسمیں ایک دوسرے سے متجاوز اور متباین ہو جاتے ہیں اب ہر ایک کی مثال ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کی مثال! احل لکم ماوراء ذالکم یہ آیت شریفہ چار سے زائد عورتوں میں کے معنیٰ میں حلت کے معنیٰ میں ظاہر ہے لیکن اس آیت کا تعارض ہو رہا ہے فانکحوا ماطاب لکم الخ سے اور یہ دوسری آیت نص ہے چار سے زائد عورتوں کی حرمت کے لئے کیونکہ دوسری آیت سوق عدد ہی کے لئے ہوا تھا اس وقت ظاہر اور نص دونوں متغایر ہوگئی، اور نص پر عمل کیا جائے گا ظاہر پر نہیں۔ دوسری مثال نص اور مفسّر کے درمیان تعارض کی مثال جیسے یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس عورت کے بارے میں جو مستحاضہ تھی کہ وہ اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑ دے۔

ثم تغتسل وتوضوء عند کل صلوٰۃ، لفظ عند یہاں پر نص ہے یعنی سوق کلام اسی کے لئے ہوا ہے کہ بتلا دیا جائے کہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے اب اگر اس نے ظہر کے لئے وضو کیا اور اسی وقت ظہر میں فجر کی قضا بھی کرنا چاہتی ہے تو اس نص کے تحت تو اس کے لئے فجر کے لئے دوسرا وضو کرنا چاہئے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان تعارض ہے، حضورؐ کے دوسرے فرمان استحاضہ توضوء لکل وقت صلوٰۃ سے اس دوسرے فرمان سے معلوم ہوا کہ عند سے مراد وقت ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عند کی تفسیر وقت سے کر دی ہے، لہٰذا مفسّر پر عمل کیا جائے گا یعنی یہ عورت ہر نماز کے وقت وضو کرے گی اور اس وضو سے جتنی چاہے نماز پڑھے گی، نص پر عمل نہیں کیا جائے گا مفسّر کے تعارض کی مثال محکم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اشھدوا ذوی عدل منکم یہ آیت متعارض ہے وتقبل لھم شھادۃ ابداً دوسری آیت محکم ہے ابداً کے لفظ کی وجہ سے لہٰذا محدودین فی القذف شہادت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی، ترجمہ اور جزا ہیں نیست ظاہر ہوتا ہے فرق ان چاروں قسموں کے مطالب کے اندر تعارض اور ٹکراؤ کے وقت ورنہ یہ ساری متعارض کی قسمیں ظاہر نص مفسّر محکم واجب کرتی ہے اس حکم کے ثبوت کو یقین کے ساتھ جس پر یہ مشتمل ہے اور ان چاروں قسموں کے واسطے ایسے اضداد ہیں جو اس کی متقابل ہیں گویا کہ تقسیم ثانی کے تحت آٹھ قسمیں ہیں، اضداد جمع ہے ضد کی اور ضد وہ شئی ہے جو کسی دوسری شئی کے مقابلے میں ہو اور اس کے ساتھ جمع نہ ہو سکے ایک جگہ کے اندر ایک زمانہ میں ایک جہت اور ایک اعتبار کے ساتھ تقسیم ثانی کی پہلی قسم کا نام ظاہر تھا اور اس کی تعریف تھی ماظہر المراد منہ بنفس الصیغۃ الظاہر کی قید اور مدمقابل کا نام خفی ہے، یعنی جس درجے میں ظاہر میں ظہور اسی درجے میں خفی کے اندر پوشیدگی ہے ظہور معنیٰ کی قسموں میں سب سے کم ظہور ظاہر میں ہے، اس طرح خفاء معنیٰ میں سب سے خفی کم پوشیدگی خفی میں ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر کا ظہور نفس صیغہ کی وجہ سے تھا، لہٰذا خفی کی پوشیدگی کسی عارض کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، نفس صیغہ کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر نفس صیغہ کی وجہ سے کلام میں پوشیدگی ہوگی تو وہ کلام مشکل اور مجمل بن جائے گا، لہٰذا کلام خفی کا مطلب یہ ہوا کہ صیغہ کلام تو ظاہر المراد اپنے موضوع لغوی کے اعتبار سے لیکن کوئی عارض نہیں رہے گا، جس کی وجہ سے مراد سمجھ میں نہیں آرہی ہے کلام خفی کی مثال آیت سرقہ ہے، یعنی السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما یہ آیت شریفہ اپنے لغوی معنیٰ کے اعتبار سے بالکل ظاہر ہے لیکن طرّار اور نبّاش کے حق میں خفی ہے، اس وجہ سے نہیں کہ طرار کے لغوی معنیٰ معلوم نہیں ہے جاگتے ہوئے شخص کی ذرا غفلت پاکر جیب کاٹنے والا اور نبّاش کے لغوی معنیٰ معلوم ہیں میت کے کفن کو چرانے والا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۴

الکل۔ یعنی اقسام اربعہ ظاہر، نص، مفسّر، محکم۔ فیوجب یعنی یثبت ما اشملہ علیٰ سبیل الیقین (بقیہ صفحہ ۱۶ پر)

وحکمہ النظر فیہ لیعلم ان اختفاءہ لمزیۃ اونقصان فیظھر المراد منہ ✤ ✤ ✤

ترجمہ ومطلب :- خفی کا حکم، اس کلامِ خفی میں غور و تامل کرنا، تاکہ معلوم ہو جائے کہ خفی کا اختفاء (یا تو) کسی زیادتی کی وجہ سے (- یا) کسی نقصان کی وجہ سے ہے، پس بعد تامل کرنے کے خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

تشریح و تقریر ! لیکن سرقہ کی سزا یعنی قطع ید ان دونوں کو دی جائے گی یا نہیں اس کے اندر پوشیدگی پیدا ہو گئی ہے طرار کے اندر زیادتی معنیٰ کی وجہ سے اور نباش کے اندر نقصان معنیٰ کی وجہ سے جب یہ پوشیدگی ہو گئی تو ہم نے خفی کے حکم پر عمل کیا یعنی خفی کا حکم ہے طلب معنیٰ چنانچہ جب ان دونوں لفظ کے معنیٰ پر غور کیا تو طرار میں سرقہ سے بڑھ کر کچھ بات پائی گئی، لہٰذا اس کو قطع ید کی سزا دی اور نباش میں طرار سے کم پائی گئی اس لئے اس کو قطع ید کی سزا نہیں دی گئی اور اس بات کی دلیل کہ طرار اور نباش میں سرقہ کے معنیٰ پوشیدگی ہے کہ ان دونوں کو سارق نہیں کہا جاتا ہے بلکہ ان دونوں کے الگ الگ نام اس لئے رکھ دیئے گئے۔

وضد النص المشکل وھو ما لاینال المراد منہ الا بالتامل فیہ بعد الطلب لدخولہ فی اشکالہ وحکمہ التامل فیہ بعد الطلب ✤ ✤ ✤

ترجمہ ومطلب :- اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے کہ اس کلام کی مراد کو حاصل نہیں کر سکتا مگر طلب کے بعد (بھی) اس مشکل لفظ میں تامل کرنے کے بعد۔ اس وجہ سے کہ لفظ مشکل کا داخل ہونا پایا گیا اس کی اشکال میں اور مشکل کا حکم، طلب کے بعد تامل کرنا۔

تشریح و تقریر ! تقسیم ثانی کی دوسری قسم کا نام نص تھا اور نص کی تعریف بھی ما ازداد وضوحاً علی الظاہر بمعنی فی المتکلم اس نص کی ضد اور مد مقابل کا نام مشکل ہے مشکل کا لفظ اشکل الی کذا سے ماخوذ ہے جب کوئی شخص اپنے ہمشکلوں میں مل جائے تو اس کو پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے یہاں بھی لفظ اپنی

(بقیہ ۱۵) یہ نوع آخر کی دونوں اقسام (مفسر و محکم) میں تو ظاہر ہے اور بالاتفاق ہے اور ظاہر اور نص ان دونوں میں اختلاف ہے، مشائخ عراق تو ان دونوں کو مثل مفسر اور محکم کے تسلیم کرتے ہیں اور بعض مشائخ وجوب عمل کو تو ثابت کرتے ہیں البتہ قطعی کے درجہ نہیں ہوگا، قول حق اول ہے۔ اضداد، ضد کی جمع اور ضد سے مراد وہ ہے کہ جو کسی شئی کے بالمقابل ہو۔ تقابلھا، یہ اضداد کی ضد ہے۔ فا، برائے تفسیر و تفصیل، منہ وہ ہے۔ ہو ضمیر کا مرجع الخفی ہے، الطرار ماخوذ ہے الطر سے جس کے معنیٰ ہیں القطع، ڈاکو، النباش، کفن چور، نبش سے ماخوذ ہے جس کے معنیٰ ہیں مستور شئی کو ظاہر کر دینا۔ صفحہ ہٰذا۔ النظر، یعنی التامل، فیہ، یعنی اس لفظ خفی میں، ہ یعنی الخفی۔ لمزیۃ، چنانچہ طرار میں سارق کے معنیٰ سے زائد معنیٰ پائے جا رہے ہیں، اور نباش میں اس سے کم ہیں۔ اسلام الحق غفرلہٗ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷ پر دیکھیں)

معانی اور محتملات کے درمیان مل جاتا ہے تو اس کی مراد پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے ، کلام مشکل کی پوشیدگی عدم خفی سے زائد ہے کیونکہ یہاں پر پوشیدگی نفس صیغہ کے اندر ہوتی ہے اور مفہوم وضعی کے اندر ہوتی ہے اور وہ نفس صیغہ کئی محتملات کے درمیان پھیلا ہوا ہوتا ہے اس لئے اس کی پوشیدگی خفی سے بڑھ گئی اور نص کے ظہور کے مقابلے میں اگلی خفی کا حکم تھا طلب معانی اور مشکل کا حکم ہے طلب معانی کے بعد تامل یعنی غور و فکر اس کی مثال ہے نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ اَنّٰی کے معنیٰ اَیْنَ کے بھی ہیں وضعاً اور انی کے معنیٰ کیف کے بھی ہیں وضعاً اگر انی کے معنیٰ این ہوں تو وطی قبل اور دبر میں دونوں جگہ کی جا سکے گی یعنی لواطت بالمرأة جائز ہو جائے گی ، اور اگر انی کے معنیٰ کیف ہوں تو مطلب ہوگا کہ جس ہیئت سے چاہے لیٹ کر یا بیٹھ کر مجامعت کی جائے یہاں یہ لفظ انی اپنے محتملات کی وجہ سے مشکل بن گیا لیکن لفظ انی کے معنیٰ کو طلب کرنے کے بعد سیاق وسباق میں غور کیا اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ حرث لکم اور قبل تو حرث ہے اور دُبر حرث نہیں لہٰذا طلب بعد التامل ہوا کہ انی کے معنیٰ یہاں کیف کے ہیں این نہیں ہیں ۔

وَضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعانى فاشتبه المرادُ به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمِل كاٰية الربوا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقّيّة المراد به الى ان يأتيه البيانُ ❊ ❊ ❊

ترجمہ و مطلب :- اور مفسّر کی ضد مجمل ہے ، اور مجمل وہ کلام ہے کہ جس میں بکثرت معانی کا ازدحام ہو جائے ، پس اس ازدحام کی وجہ سے مرادِ کلام مشتبہ ہو جائے (اور وہ اشتباہ بھی اس نوع کا ہو کہ) مراد کا ادراک (بھی) نہ ہو سکے مگر اجمال کنندہ کے بیان کی جانب سے ، جیسا کہ آیتِ ربوٰ (میں اجمال) ہے ۔ اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ مجمل کلام کی مراد کی حقیقت (کیا ہے) ، اس پر اعتقاد کرنے میں توقف کیا جائے اور یہ توقف اس وقت تک ہوگا کہ جب تک اس کا بیان آجائے ۔

تشریح و تقریر ! ظہور کے بیان کی قسم ثالث کا نام مفسّر تھا اس کی ضد کا نام مجمل ہے ۔ مجمل اس لئے کہ مقابل مفسّر ہے کہ جب مفسّر ظہور کی انتہاء پر پہنچ گیا تھا اور سوائے نسخ کے کسی اور بات کا احتمال اس کے اندر نہیں رہا تھا اسی طرح مجمل پوشیدگی کے اس مرتبہ میں پہونچ گیا کہ اب اس کلام کی کوئی مراد عقل سے سمجھ میں نہیں آسکتی ہے بلکہ اس کلام کی مراد کو سمجھنے کے لئے متکلم اور مجمل کی طرف سے ایک بیان کی ضرورت ہے جب بیان متکلم مل جائے گا تو مجمل کی مراد بھی مل جائے گی لیکن بیان کی کئی قسمیں ہیں ،

حل لغات : المشکل ، یہ مشتق ہے ، اشکل الشئی سے کہ یہ جملہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کہ اشکال میں کوئی کلام داخل ہو جائے مثال ! نساءکم حرث لکم .... انی شئتم ۔ انیٰ کے معنیٰ سامع پر مشکل ہو گئے اس وجہ سے کہ یہ لفظ مستعمل ہے این کے معنیٰ میں بھی اور کیف کے معنیٰ میں بھی ، فیہ اور منہ یعنی من ذٰلک اللفظ ، ازدحمت ، یعنی معانی بکثرت توارد ہونا ایک لفظ پر بغیر کسی ایک معنیٰ کے راجح ہونے کے ، بہ ، یعنی بالازدحام المعانی ، معنیٰ کی جمع یعنی لفظ کا مفہوم ، المجمل ، میم کے کسرہ کے ساتھ یعنی متکلم نے کلام میں اجمال کیا ہو ۔ آیۃ ربوٰ ، کہ اس میں اجمال ہے ۔

(۱) ایک متکلم کی جانب سے بیان شافی مل گیا اور بیان قطعی مل گیا جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا ذکر قرآن کریم میں مجملاً ہے لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور اقوال سے ہر ہر گوشہ واضح ہوگیا ہے، اب صلوٰۃ زکوٰۃ جو مجمل تھے اب مفسر ہوگئے۔ (۲) کلام مجمل ہو اور مجمل کی طرف سے بیان ظنی ہو جیسے فامسحوا برؤسکم مجمل ہے اور جس حدیث کے ذریعے سے مقدار مسح کے اکمال کی مقدار کو بیان کیا گیا ہے وہ خبر واحد ہے ظنی ہے ایسا مجمل اس بیان ظنی کے بعد مؤول کے درجے میں آجاتا ہے۔ (۳) مجمل کی جانب سے بیان شافی نہو بلکہ بیان غیر شافی ہو ایسا مجمل اس بیان کے بعد مشکل بن جاتا ہے اور مشکل کا حکم ہے طلب بعد التامل ایسے مجمل کے اندر بھی جس کا بیان غیر شافی ہے طلب معانی بھی کرنا پڑے گی اور تامل فی سیاق الکلام بھی ذکر پڑے گا، کیونکہ یہ مشکل کے درجے میں ہے جیسے آیت ربٰو وحرم الربٰوا اور ربٰو کے معنیٰ ہے الفضل المطلق۔ قرآن کریم نے اجمالاً الفضل المطلق کو حرام کر دیا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیاء ستہ کی حدیث سے اس اجمال کو بیان فرمایا، لیکن بیان شافی نہ تھا چنانچہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے گئے اور ربٰوا کے متعلق کوئی بات معلوم نہیں ہوئی جب یہ کیفیت ہوگئی تو مجتہدین نے ربٰو کے معنیٰ پر غور کیا اور اشیاء ستہ میں تفاضل اور ادھار کے حرام ہونے کی علت میں تامل کیا اور پھر احنافؒ نے قدر و جنس کو علت بنایا کہ یہ حکم لگایا کہ جہاں قدر و جنس پایا جائے گا وہاں تفاضل و جنس حرام ہوگا۔

وحکم التوقف فیہ علی اعتقاد حقیۃ المراد بہ الی ان یاتیہ البیانُ وضد المحکم المتشابہ وھو ما لا طریق لدرکہٖ اصلاحتی سقط طلبہُ وحکمہ التوقفُ فیہ ابدًا علی اعتقاد حقیۃ المراد بہٖ ❊ ❊ ❊

ترجمہ ومطلب :۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے کہ اس کی مراد معلوم کرنے کے لئے کوئی صورت ہے ہی نہیں کسی بھی نوع سے۔ حتیٰ کہ (مجتہد سے) اس کی طلب بھی ساقط ہو چکی ہے، اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کلام کی حقیقتِ مراد کیا ہے اس پر اعتقاد کرنا ہمیشہ کے لئے موقوف قرار دیا گیا ہے۔

تشریح وتقریر! ظہور و بیان کی چوتھی قسم کا نام محکم تھا جو وجہ کے بھی انتہا درجے میں پہونچ چکا تھا اور قوت کے بھی انتہا درجے میں پہونچ چکا تھا اس کا منسوخ ہونے کا احتمال تاقیامت ختم ہوگیا تھا اس کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے کلام جس کی مراد کو پہچاننے کا کوئی طریقہ ہی نہ ہو اسی وجہ سے امت سے متشابہ کے معنیٰ کو طلب کرنا ساقط ہوگیا۔ متشابہ کا حکم ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خاموش رہنا ہے مگر یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے، متشابہ کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک جن کے لغوی معنیٰ بھی معلوم نہیں جیسے حروف مقطعات اور نمبر دو ایسے الفاظ جن کے لغوی معنیٰ تو معلوم ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد ان

لدرکہ یعنی اس کی مراد کا ادراک، **اصلاً** یعنی نہ تو یہ ادراک ممکن ہے طلب کے ساتھ اور نہ تامل کے ساتھ اور نہ ہی مجمل کے بیان کے ساتھ، **علیٰ** معنیٰ میں مع کے، اسلام غفرلہ

سے کیا ہے، وہ معلوم نہیں جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کے لئے ید اور اللہ تعالیٰ کے لئے "وجہ" کا لفظ ہے۔

وَالقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذلك النظم وجَریانہ فی باب البیان وھی اربعۃ الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب :- تیسری تقسیم - اس نظم کے استعمال کرنے کی وجوہات کے بیان میں اور اس نظم کے جاری ہونے (کے بیان میں) بیان معنی کے سلسلہ میں اور اس کی (بھی) چار اقسام ہیں، (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

تشریح وتقریر! القسم الثالث یعنی مذکورہ بالا تقسیمات اربعہ میں سے تیسری تقسیم کا بیان شروع ہو رہا ہے - قرآن کریم کی تقسیم ثالث کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ - یعنی قرآن کریم کے الفاظ کے استعمال کے طریقے کے اعتبار سے یہ تقسیم ہے۔

فالحقیقۃ اسم لکل لفظ اُرید بہ ما وُضِعَ لہ والمجاز اسمٌ لکل لفظ اُرِیدَ بہ غیر ما وُضِع لہ لاتصالٍ بینھُمَا معنیً کما فی تسمیۃ الشجاع اسدًا والبلید حمارًا او ذاتًا کما فی تسمیۃ المطر سماءً ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب :- پس حقیقت ہر وہ لفظ ہے کہ اس لفظ سے وہ مفہوم ارادہ کیا گیا ہے (متکلم کی جانب سے) کہ جس کے لئے اس کلام (لفظ) کو وضع کیا گیا ہے، اور مجاز ہر وہ لفظ ہے کہ اس کے ذریعے سے اس مفہوم کا ارادہ کیا گیا ہو کہ جس کے لئے اس کو وضع نہیں کیا گیا ہے (البتہ یہ استعمال) اس اتصال کی وجہ سے ہوا ہو جو کہ معنیٰ کے طور پر ان دونوں کے درمیان موجود ہے، جیسا کہ بہادر کو شیر (اسد) سے موسوم کرنا اور نادان (احمق) کو حمار سے موسوم کرنا۔ (اور) یا یہ اتصال من حیث الذات ہو۔ جیسا کہ بارش کو آسمان سے موسوم کرنا۔

تشریح وتقریر! دیکھا جائے گا، یہ لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہے اگر اپنے معنیٰ موضوع لہ میں استعمال ہے تو اس کا نام حقیقت ہے اور اگر معنیٰ غیر موضوع لہ میں استعمال ہے تو اس کا نام مجاز ہے، اور یہ دیکھا جائے گا کہ اس لفظ کا استعمال کس طرح ہوا ہے کہ معنیٰ ظاہر ہو جائیں یا معنیٰ چھپ جائیں اگر اس لفظ کا استعمال اس طرح ہوا ہے کہ معنیٰ ظاہر ہو جائے تو اس کا نام صریح ہے اور اگر اس طرح استعمال ہوا ہے کہ معنیٰ چھپ جائیں، تو اس کا نام کنایہ ہے، مصنفؒ نے تقسیم ثالث کے سلسلے میں دو لفظ استعمال کئے ہیں (۱) استعمال ذلک النظم (۲) جریانہ فی باب البیان یہ اسلئے کہا ہے کہ تقسیم ثالث کی پہلی دو قسمیں یعنی حقیقت اور مجاز کا تعلق استعمال ذلک النظم سے ہے یعنی ان دو قسموں میں یہ دیکھا جائے گا کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہے یا غیر موضوع لہ میں استعمال ہے اور تقسیم ثالث کی دوسری دو قسموں یعنی صریح کنایہ کا تعلق جریانہ فی باب البیان سے ہے یعنی ان دونوں معنوں میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ معنیٰ کا بیان کسی اعتبار سے ہو النظم معنیٰ کے بیان

(حاشیہ صفحہ ۲۰ پر دیکھیں)

میں کس طرح جاری ہوئی من حیث الانکشاف جاری ہوئی لفظ صریح اور اگر من حیث الاستتار جاری ہوئی ہے تو کنایہ ہے گویا کہ حقیقت مجاز راجع ہے استعمال کی طرف اور صریح اور کنائی راجع ہیں جریان کی طرف یہ سب کچھ مصنفؒ نے اسلئے کہا کہ بعض لوگوں نے کہا تھا کہ تقسیم ثالث کی قسمیں صرف دو ہیں ایک حقیقت اور دوسرا مجاز اور انہیں دو کے اندر انکشاف معنیٰ ہوگیا تو اس کو صریح کہہ دیا اور اگر استتار معنیٰ ہوگیا تو اس کو کنایہ کہدیا تو مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ بات تو اس طرح ہے، لیکن ان چاروں کے درمیان استعمال اور جریان کے اعتبار سے تمائز قائم ہوگیا ہے اگرچہ وہ اعتباری ہے اور اتنا کافی ہے، لہٰذا یہ چار قسمیں الگ الگ مستقل ہیں حقیقت کے معنیٰ ہیں، ثابت فی موضعہ اور وضع اللفظ کے معنیٰ ہیں لفظ کو متعین کرنا کسی معنیٰ کے مقابلے میں اس طور پر کہ یہ لفظ اس پر بلا قرینہ دلالت کرے لکل لفظ یہ بمنزلہ جنس ہے تمام الفاظ موضوع اور مہمل کو شامل اور اُرید بہ ما وضع لہ بہ فصل ہے اور اس فصل کے ذریعے سے تمام وہ الفاظ نکل جاتے ہیں جو معنیٰ غیر وضعی میں استعمال ہوتے ہیں۔ مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف میں لکل لفظ کہا، تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ حقیقت و مجاز عوارض الفاظ سے ہے عوارض معنیٰ سے نہیں ہے اور معانی پر ان لفظوں کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے اگر کسی لفظ کو معنیٰ غیر وضعی میں استعمال کیا جائے تو اس کی چار صورتیں ہوتی ہیں (۱) خود واضع لغت نے اس لفظ کو اس کے معنیٰ غیر وضعی میں استعمال کیا ہو جیسے دابۃ موضوع لکل ما یدب الارض لکن استعمل خاصۃً للفرس (۲) حضرات شریعت نے معانی غیر وضعی میں استعمال کیا کلفظ الصلوٰۃ فانہ موضوع لغۃً للدعاء واستعمل فی الشریعت للارکان المخصوصۃ (۳) کسی خاص عالم گروہ نے اس لفظ کو خاص معنیٰ غیر وضعی میں استعمال کیا جیسے لفظ فعل کہ وضعی معنیٰ ہے کرنا یا کوئی عمل اور اس عالم گروہ کی اصطلاح میں ایسا کلمہ جو مستقل الدلالت علی المعنیٰ ہو اور اس میں تعریف ہوتا ہو، اور صیغہ اور ہئیت کے اعتبار سے اس میں زمانہ پایا جاتا ہو۔ (۴) لفظ کو معنیٰ غیر وضعی میں عرف عام نے یعنی عام لوگوں نے استعمال کرلیا جیسے وہی لفظ دابۃ کے عام لوگوں نے اس کو خاص گھوڑے کے لئے استعمال کرلیا اس کے بعد یہ بات جاننا ضروری ہے کہ ایک لفظ بیک وقت حقیقت بھی ہو سکتا ہے، اور مجاز بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر لفظ صلوٰۃ لغت کے اعتبار سے دعاء کے معنیٰ میں حقیقت ہے اور نماز کے معنیٰ میں مجاز ہے لیکن شریعت والوں کے اعتبار سے نماز کے معنیٰ میں حقیقت اور دعاء کے واسطے مجاز ہے۔

مجاز مشتق من الجواز جس کے معنیٰ عبور کے ہیں اور چونکہ یہ لفظ اپنے معنیٰ وضعی سے عبور کرکے معنیٰ غیر وضعی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے اس کو مجاز کہتے ہیں مجاز نام ہے ایسے لفظ کا جو معنیٰ غیر وضعی میں استعمال ہو لیکن یہ بات مطلق جائز نہیں ہے بلکہ ان کے لئے کچھ شرطیں ہیں اور وہ شرط یہ ہے کہ معنیٰ وضعی اور معنیٰ غیر وضعی کے درمیان کوئی مناسبت اور کوئی علاقہ اور کوئی اتصال ہو اگر ایسا نہیں ہے تو پھر کسی لفظ کو اس کے معنیٰ وضعی سے ہٹا کر غیر وضعی میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے لاتصال بینہما کے الفاظ بڑھا دیئے ہیں ان الفاظ بڑھانے سے غلط معانی میں استعمال کرنے سے احتراز ہوگیا کیونکہ صحیح اور غلط کے درمیان کوئی اتصال نہیں ہوتا ہے، اور ہزل سے بھی احتراز

حاشیہ: بلہ ۔ یعنی اس لفظ سے ، بینھما ، یعنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ معنیٰ کے درمیان ، اور یہ اتصال یا تو من حیث المعنیٰ ہو یا من حیث الذات ہو ۔ اور اتصال من حیث السبب بھی اسی قسم دوم کے قبیل سے ہے۔
ھو ۔ یعنی اتصال من حیث السببیۃ ۔ (اسلام غفرلہٗ)

ہوگیا کیونکہ صحیح اور مزام کے درمیان کوئی اتصال نہیں اور مرتجل سے بھی احتراز ہوگیا کیونکہ مرتجل اصل میں حقیقت کی دوسری قسم ہے لفظ کو معانی کو معنی غیر وضعی بھی وضع جدید کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، اتصال کی دو قسمیں ہیں، (۱) الاتصال معنًی اور اس کی تعریف ہے، الاشتراک فی وصف خاص مشہور فی الفرق اس اتصال معنوی کی بناء پر جو مجاز بنتا ہے، علم بیان میں اس کو استعارہ کہتے ہیں اتصال کی دوسری قسم الاتصال ذاتاً جس کا نام الاتصال ذاتاً ہے اور اس کا یہ مطلب ہے کہ معانی مجازی کسی صورت معانی حقیقی کی صورت کے ساتھ پڑوسی بن کر متصل ہوجائے، اس کا نام علماء کے نزدیک مجاز مرسل ہے جن دو چیزوں میں اتصال معنوی پایا جائے، اس کی مثال ہے کہ کسی مرد شجاع کا نام اسد رکھ دیا ان دونوں میں وصف شجاعت کے اشتراک کی وجہ سے یا کسی بے وقوف کا نام گدھا رکھ دیا ان دونوں میں حماقت میں اشتراک کی وجہ سے اور اتصال ذاتی کی مثال یہ ہے کہ مطر کو یعنی بارش کو سماء کہنے لگے یعنی سحاب کہنے لگے یعنی بادل کہنے لگے، بارش اور بادل کے درمیان کوئی اشتراک نہیں ہے، لیکن بارش کی شکل بادل کی شکل کے ساتھ مجاور اور متصل ہے، مجاز کے اندر اتصال یہ دونوں قسمیں یعنی اتصال معنوی اور اتصال ذاتی جس طرح لغت میں معتبر ہے، اسی طرح شریعت میں بھی معتبر ہے لیکن مسائل شریعت میں اتصال معنوی کا ظہور عالم کے طور سے نہیں ہوتا، البتہ اتصال ذاتی کا ظہور ہوتا ہے۔

والاتصالِ سبَبًا من ھٰذا القبیل وھو نوعان احدُھما اتصال الحکم بالعلۃ کاتصال الملك بالشراء وانہ یوجب الاستعارۃ من الطرفین لان العلۃ لم تشرع الا لحکمھا والحکم لایثبتُ الا بالعلۃ فاستوی الاتصال فعمَّتِ الاستعارۃ ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب:- اور (ان ہر دو اتصال کے علاوہ ایک تیسری صورت) اتصال کی من حیث السبب ہے (جو کہ) اسی قبیل سے ہے، اور اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم ہے اتصال حکم بالعلت، جیساکہ ملکیت کا اتصال (خرید کردہ شئی میں) شراء کی علت کی وجہ سے ہے اور یہ اتصال (حکم بالعلت) ثابت کرتا ہے، استعارہ کو دونوں جانب سے، کیونکہ علت مشروع نہیں کی گئی ہے مگر اس کے حکم کی وجہ سے اور حکم ثابت نہیں ہوسکتا مگر علت کے ساتھ، لہٰذا اتصال برابر کے درجہ میں ہوگیا، پس استعارہ (مجاز) عام ہوچکا ہے۔

تشریح وتقریر! اس اتصال صورت کی ایک شکل اتصال السبب بھی ہے یعنی دو چیزوں میں سے ایک ایسا تعلق ہو کہ یہ چیزیں اس چیز تک پہونچادے، اور ایک دوسرے سے متصل ہوجائے، یعنی دو چیزوں میں سے ایک سبب ہو اور دوسرا مسبب ہو اور ایک چیزوں میں علت ہو اور دوسری معلول ہو سبب اور مسبب کے درمیان کبھی تخلف ہوسکتا ہے لیکن علت اور معلول کے درمیان کبھی بھی تخلف نہیں ہوسکتا ہے، جیسے گرم کا تعلق اس کا سبب آگ ہے، اور اس اتصال سبب کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک سببت اور مسببت کا تعلق نمبر دو علت اور معلول ہونے کا تعلق یعنی علت پر حکم کے مرتب ہونے کا تعلق اگر ایسی شکل ہو یعنی اتصال صوری ہو اور اتصال سببی ہو، اور شیئین کے درمیان علت اور معلول ہونے کا تعلق ہو تو شریعت میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا

حاشیہ صفحہ ۱۲ پر دیکھیں۔

یعنی علت کہہ کر معلول مراد لے سکیں گے، اس لئے کہ علت معلول سے متخلف نہیں ہو سکتا ، لیکن معلول اور حکم کہہ کر یہ علت بھی مراد لے سکیں گے ، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے اس حکم اور اسی معلول کی وجہ سے اس علت کو بنایا ہے اور معتبر مانا ہے یعنی جس طرح معلول علت سے الگ نہیں ہو سکتا ہے ، اسی طرح اس مسئلہ شرعی کے اندر یہ علت بھی معلول سے الگ نہیں ہو سکتی ہے ، لہٰذا جانبین سے استعارہ درست اور جائز ہو گیا ، الاتصال کی قسم اوّل جو شریعت میں معتبر ہے وہ اتصال الحکم بالعلت ہے ، اور اس کے اندر جس طرح معلول اپنے علت سے متخلف نہیں ہو سکتا ہے اسی طرح علت بھی شرعی طور پر اپنے معلول سے متخلف نہیں ہو سکتی ہے ، اور جب یہ بات ہے تو طرفین سے استعارہ جائز ہے۔

ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حرٌّ فاشترىٰ نصف عبد وباعه ثم اشترىٰ النصف الأخرَ يعتق هٰذا النصف الأخرُ ولو قال ان ملكتُ لا يعتق ما لم يجتمع الكل فى ملكه فان عنى باحد هما الأخرَ تعمل بنيّة فى الموضعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدُق فى القضاء ويصدق ديانة ⁂ ⁂ ⁂

ترجمہ و مطلب :- اسی وجہ سے ہم نے یہ (جواب دیتے ہوئے) کہا ہے کہ ایک شخص کے متعلق کہ جس نے یہ کہا کہ "اگر میں غلام خرید کروں تو وہ آزاد" پس اس شخص نے نصف غلام خرید کر لیا اور اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد باقی نصف آخر بھی خرید کر لیا ، تو اب یہ نصفِ آخر آزاد ہو جائے گا ، اور اگر اس شخص نے یہ کہا تھا "ان ملکتُ" یعنی اگر میں مالک ہو گیا غلام کا ، تو وہ آزاد ۔ اب نصف ، نصف کر کے خرید کیا ، تو یہ غلام آزاد نہ ہوگا ۔ جب تک کہ کل غلام کی ملکیت اس کی ملک میں داخل نہ ہو جائے ، پس اگر اس قائل شخص نے ان دونوں کلمات میں سے کسی ایک کلمہ (ملک سے شراء اور شراء سے ملک کا) ارادہ کر لیا ، تو دونوں جگہوں میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا ، لیکن جس صورت میں اس پر تخفیف ہوگی ، تو قضاءً اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی ، (البتہ) دیانۃً تصدیق کر لی جائے گی ۔

والاتصال ، یعنی اتصال احدہما بالآخر ، چنانچہ مضاف الیہ کے بدل میں لام ہے ، جو کہ محذوف پر دلالت کرتا ہے اور یہ اتصالِ سببی اتصالِ ذاتی کی قبیل میں سے ہے ، یعنی اتصال باعتبار سببیت کے بایں طور کہ اوّل سبب ہو ثانی کے لئے یا اس سے مسبب ہو ، یا اوّل علت ہو ثانی کے لئے یا معلول ہو ، تو یہ اتصالِ صوری ہے ۔

ھو ، یعنی اتصال من حیث السببیۃ ، **احدھما** ، اس کو مقدم فی البیان اس امر سے کیا گیا ہے کہ یہ نوع اشرف ہے ، اس وجہ سے کہ حکم کی اضافت علت کی جانب ہوا کرتی ہے وجوداً بھی اور عدماً بھی ، مسبب کی جانب نہیں ۔

ح اشیہ صفحہ ہذا ۔ **ولھذا** الخ ، یعنی لاجل جواز الاستعارۃ من الجانبین ۔ **عبدًا** ، یہ صورت مسئلہ عبد غیر معین ہونے کی صورت میں ہے ، اور اگر عبد معین ہوگا تو اب حکم برابر ہوگا اس میں خواہ شراء والی شکل ہو یا ملک والی ، لہٰذا ہر دو شکل میں نصف غلام آزاد ہو جائے گا ۔ (ماخوذ از حاشیہ)

لا یعتق ، اور یہ آزاد نہ ہونا از روئے استحسان ہے ، **باحدھما** الخ یعنی ملک اور شراء ، اسلام غفرلہ

(حاشیہ صفحہ ۳۱)

تشریح وتقریر! اور اسی بناء پر کہا ہم نے کہ طرفین سے استعارہ جائز ہے، اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ان اشتریت عبداً فھو حر، اگر خریدوں میں ایک غلام تو وہ آزاد ہے پس خرید لیا اس نے آدھا غلام اور بیچ دیا اس کو پھر خرید لیا نصفِ آخر کو تو وہ آزاد ہو جائے گا یہ نصفِ آخر کیونکہ پائی گئی شرط اور وہ شرط ہے خرید اور خریدنے کے اندر ضروری نہیں ہے کہ ملک میں پورے کا پورا غلام آئے اور اگر کہا ان ملکت عبداً فھو حر اور ملک کے اندر اجتماع شرط ہے، اب اس نے نصفِ اوّل خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر نصفِ آخر خریدا تو شرط کے نہ پائے جانے کی بناء پر غلام کا یہ نصفِ آخر آزاد نہیں ہوگا لیکن چونکہ اشتریت کہہ کر ملکیت لے سکتے ہیں، اور ملکت کہہ کر اشتریت مراد نہیں لے سکتے ہیں، لہٰذا ان دونوں جملوں کا قائل اپنی مراد جو بھی بتائے گا دیانۃً اس کی تصدیق کرلی جائے گی، یعنی مابینہ وما بین اللہ تعالیٰ کے طور پر ان اشتریت کہا اور کہتا یہ ہے کہ میری مراد تو ان ملکت ہے تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی یعنی مابینہ وما بین اللہ آزاد نہ ہوگا لیکن یہاں چونکہ جھوٹ کی تہمت آسکتی ہے لہٰذا قضاءً تصدیق نہیں کی جائے گی، اور نصفِ آخر کو آزاد کر دیا جائے گا۔

والثانی اتصال الفرع بما ھو سببٌ محضٌ لیس بعلۃٍ وضعت لہٗ کاتصال زوال ملک المتعۃ بالفاظ العتق تبعا لزوال ملک الرقبۃ وانہ یوجبُ استعارۃ الاصل للفرع والسبب للحکم دون عکسہ ؛ ؛ ؛

ترجمہ ومطلب :- اور دوسری قسم اتصال سببی کی اتصالِ فرع بما ھو سبب محضٌ ہے (اور سبب محض سے مراد یہ ہے کہ وہ) علت نہ ہو جو کہ وضع کیا گیا ہے فرع کے لئے، جیسا کہ ملک متعہ کے زوال کا اتصال (پایا جا رہا ہے) عتق کے الفاظ کے ساتھ من حیث التبع ملک رقبہ کے زوال کے ساتھ، اور یہ قسم اتصال سببی۔ جائز بنا دیتی ہے فرع کے لئے اصل کو استعارہ کرنے میں، اور سبب کو حکم کے لئے نہ کہ اس کے برعکس۔

تشریح وتقریر! اور الاتصال سبباً کی دوسری قسم جو معتبر عند الشریعت ہے وہ اتصال الفرع بما ہو سبب محض ہے، فرع سے مراد حکم ہے اور مسبب ہے سبب محض وہ چیز ہوتی ہے جو حکم تک پہونچاتی ہے مگر اس کی طرف سے نہ حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے اور سبب محض یہی ہے، اور سبب محض کے اندر علت ہونے کا شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے ترجمہ اور دوسری فرع یعنی

الثانی، یعنی النوع الثانی من الاتصال سبباً، بما الخ بالسبب الذی ہو۔ سببٌ محضٌ، سبب وہ امر ہے جو کہ حکم کی جانب مضاف ہو اور اس کی جانب وجوبِ حکم کی اضافت نہ ہو اور نہ اس کا وجود اس کی جانب مضاف ہو، اور سببِ محض وہ امر ہے کہ مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق ہو اور اس میں کسی بھی درجہ کا شائبہ علیت کا موجود نہ ہو، اس کو سببِ حقیقی سے موسوم کیا گیا ہے۔ (نامی شرح حسامی) دیانۃً، یعنی فیما بینہٗ وبین اللہ تعالیٰ، فی القضاء یعنی عند القاضی، وعند المفتی کہ اس میں تہمتِ کذب کا احتمال ہے، نہ کہ اس بناء پر کہ استعارہ درست نہیں ہے (ایضاً)

حکم یعنی مسبب کا متصل ہونا ہے اس چیز کے ساتھ جو خالص سبب ہے ایسا خالص سبب جو بالکل بھی ایسی علت نہیں ہے کہ وہ علت اسی سبب کے لئے وضع کیا گیا ہے مراد سبب محض سے یہ ہے کہ یہ محض فرع کے لئے علت موضوع نہ ہو یعنی یہ بات نہو کہ یہ حکم اس سبب محض کی طرف منسوب ہو رہا ہو اور وہ سبب محض علت وصفت للحکم نہیں ہے جیسے کہ ملک متع کے زوال کا متصل ہونا عتق کے الفاظ کے ساتھ ملک رقبہ کے زوال کی وجہ سے یعنی مثال کے طور پر کسی شخص نے اپنی باندی کے لئے لفظ عتق استعمال کیا ہے اور کہا انت حرۃ تو ملک رقبہ زائل ہوگئی اور ملک رقبہ کے زائل کے ساتھ تو طبعاً ملک رقبہ کے ساتھ متصل ہوگیا اور جب ایسی صورت ہو کہ مسبب سبب محض کے ساتھ متصل ہو رہا ہو تو یہ صورت اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے جائز کرتی ہے یعنی سبب کہہ کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے اور حکم مراد لیا جا سکتا ہے مگر اس کا عکس نہیں ہو سکتا، یعنی مسبب کہہ کر سبب مراد لیا جائے یہ نہیں ہو سکتا، انت حرۃ یہ تو سبب تھا، اور زوال ملک متع یعنی مثال کے طور پر انت طالق یہ مسبب ہے تو انت حرۃ کہہ کر انت طالق مراد ہو سکتا ہے اور انت طالق مسبب تھا۔ اگر کوئی شخص انت طالق اپنی باندی کو کہہ دے اور انت حرۃ مراد لے تو یہ جائز نہ ہوگا اور وہ باندی آزاد نہ ہوگی یہ مطلب ہے کہ مصنفؒ کی عبارت دون عکسہ کا اگر دو چیزوں میں تعلق علت اور معلول کا نہ ہو بلکہ سبب اور مسبب کا تعلق ہو تو سبب کہہ کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا ہے یعنی مسبب کہہ کر سبب مراد لیا جائے ایسا نہیں ہو سکتا ہے۔

لان اتصال الفرع بالاصل فی حق الاصل فی حکم العدم لاستغنائه عن الفرع وهو نظیر الجملة الناقصة اذا عُطفت علی الکاملة توقف اول الکلام علیٰ اٰخره لصحته وافتقاره الیه فاما الاوّل فتامٌّ فی نفسه لاستغنائه عنه ؞ ؞ ؞

ترجمہ ومطلب :- اس لئے کہ بیشک حکم کا اتصال یعنی مسبب کا اتصال اصل کے ساتھ یعنی سبب کے ساتھ اصل کے مراد لینے کے حق میں عدم کے حکم میں ہے، بوجہ مستغنی ہونے اس سبب کے فرع سے یعنی مسبب سے (ہو ضمیر کا مرجع یعنی سبب او رمسبب کے درمیان اتصال کے جب کہ استعارہ کے ایک جانب سے سبب کہہ کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے اور دوسری جانب سے استعارہ جائز نہیں ہے، یعنی سبب کہہ کر مسبب مراد نہیں لیا جا سکتا) وہ جملہ ناقصہ کی نظیر ہے جبکہ معطوف کر لیا جائے جملہ ناقصہ کو جملۂ کاملہ پر، پس اسی وجہ سے، اوّل کلام ظاہری طور پر موقوف ہوتا ہے آخری کلام پر، آخری کلام کی صحت کی وجہ سے اور آخری کلام کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس اول کلام کی طرف پس بہر حال اول تام ہے اپنی ذات کے ساتھ، بوجہ مستغنی ہونے اس کلام اول سے یعنی سبب گویا کہ جملۂ کاملہ ہے اور مسبب گویا کہ جملۂ ناقصہ ہے، لہٰذا سبب بول کر مسبب مراد لیا نہیں جا سکتا۔

الفرع یعنی مسبب ۔ الاصل یعنی سبب ۔ لاستغنائه کی ضمیر کا مرجع سبب ہے ۔ هو یعنی اتصال بین السبب والمسبب الذی ہو ثابت من احد الجانبین نظیر الجملة الناقصة بالکاملة (ایضاً) الجملة الناقصة مثلاً ہند طالق وزینبُ، تو یہ جملہ کاملہ ہے، اس وجہ سے کہ ہر دو طرف موجود ہیں اور زینبُ جملہ ناقصہ ہے اس وجہ سے کہ خبر کی ضرورت ہے جس کے بغیر کلام ناقص رہے گا، چونکہ علیحدہ رہنے کی صورت میں یہ کلمہ کوئی فائدہ نہیں دے گا اور واؤ عاطفہ سے عطف کا فائدہ حاصل ہوگیا ہے۔ (ماخوذ)

تشریح وتقریر! مثال کے طور پر کسی نے کہا اپنی بیوی سے انت طالق و زینب تو اول کلام ظاہری طور طور پر موقوف ہوتا ہے، آخری کلام پر، آخری کلام کی صحت کی وجہ سے اور آخر کلام کے محتاج ہونے کی وجہ سے، اس اول کلام کی طرف پس بہرحال اول نام ہے اپنی ذات کے ساتھ بوجہ مستغنی ہونے اس کلام اوّل سے یعنی سبب گویا کہ جملۂ کاملہ ہے اور مسبب گویا جملۂ ناقصہ لہٰذا سبب عن المسبب کہکر مراد لیا جاسکتا ہے ۔

وحکم المجاز وجودُ ما ارید به خاصًا کان اوعامًا کما هوحکم الحقیقة ولهذا اجعلنا لفظ الصّاع فی حدیث ابن عمرؓ لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصّاع بالصّاعین عامًّا فیما یحلّه ویجاوره وابَی الشافعی ذٰلك وقال لاعموم للمجاز لانه ضروری یصار الیه توسّعةً للكلام وهٰذا باطل لان المجاز موجود بكتاب الله تعالیٰ والله تعالیٰ یتعالیٰ عن العجز والضرورات ✤ ✤ ✤

ترجمہ ومطلب :- حکم المجاز، اور مجاز کا حکم ان معنیٰ کا ثابت ہونا ہے، جو اس سے مراد ہوں چاہے وہ لفظ جو معنیٰ وضع کے اعتبار سے خاص ہو، یا اپنی وضع کے اعتبار سے عام ہو جیسا کہ حقیقت کا حکم ہے، جیسے لفظ اسد کہ یہ اپنی وضع کے اعتبار سے خاص ہے اگر اپنے حقیقی معنیٰ میں استعمال ہو یعنی حیوان مفترس کے معنیٰ میں استعمال ہو تب بھی خاص ہی رہے گا، اور اگر مجازاً رجل شجاع کا استعمال کیا جائے تب بھی خاص ہی رہے گا، اور لفظ صاع اپنی وضع کے اعتبار سے عام ہے اسی کے حقیقی معنیٰ لکڑی کا پیمانہ اس اعتبار سے بھی عام ہے اور اس کے مجازی معنیٰ مایحل فی الصّاع اس کے اعتبار سے بھی عام ہے یہی حقیقت کا حکم ہے اور یہی مجاز کا حکم ہے، جب کوئی لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے، تو سوائے اس بات کے کہ اس تمام لبقیہ معانی اپنی اس وجہ سے وہ خاص بھی رہے گا، اور عام بھی رہےگا یعنی مجاز کے اندر عموم کے جاری ہونے کی وجہ سے حقیقت کی طرح بنایا ہم نے لفظ صاع کو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں لاتبیعوالدرہم الخ میں لفظ صاع کو عام ان تمام چیزوں کے اندر جو اس کے اندر حلول کرے اور جو اس صاع کی مجاورت کرے اور انکار فرمادیا حضرت امام شافعیؒ نے مجاز کے عام ہونے سے، اور یوں فرمایا کہ مایحلہ فی الصاع سے مراد الطعام ہے اور غیر طعام کے مقابلے میں جائز ہے اور صاع کے مجازی معانی بالاجماع مراد ہے معنیٰ حقیقی بالاجماع مراد نہیں ہے اور فرمایا حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہ مجاز کے لئے عموم ہی نہیں ہے اس لئے کہ مجاز تو ضرورت کی بناء پر اختیار کیا ہوا ایک امر ہے لہٰذا رجوع کیا جائے گا، اس کی طرف محض کلام کو وسعت دینے کے لئے اور حضرت کی دلیل (احناف کے نزدیک یہ باطل ہے) اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کے کلام میں اور اللہ تعالیٰ عجز سے بہت ہی بلند ہے اور اس سے نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کو عاجز ہونا لازم آتا ہے ۔

وجود، بمعنیٰ ثبوت، **بہ** یعنی بالمجاز، **کان،** المجاز، **ولھذا** یعنی ولجریان العموم فی المجاز، **لفظ الصّاع** مفعول اوّل، **عامّا** مفعول ثانی **فیما یحلہ** (جو شئی اناءِ صاع میں حلول کرے، یعنی جس شئی کو صاع سے پیمانہ کیا جائے) جو شئی اس میں سما جائے۔ **ابیٰ،** انکار کرنے کے معنیٰ میں، صیغہ ماضی ہے، **ذٰلک** یعنی عموم المجاز۔ **قال** یعنی حضرت امام شافعیؒ

ومن حکم الحقیقۃ والمجاز استحالۃ اجتماعھما مرادَین بلفظ واحد کما استحال ان یکونَ الثوبُ لواحد علی اللابس مِلکا وعاریۃ فی زمان واحد ولھذا قال محمّد فی الجامع لو انّ عربیًّا لا ولاءَ علیہ اوصی بثلث مالہ لموالیہ ولہ معتَق واحدٌ فاستحق النصف کان النصف الباقی مردود الی الورثۃ ولا یکونُ الموالی مولاہ لان الحقیقۃ اُرِیدَت بھذا اللفظ فبطل المجاز ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب مع تقریر! ومَن حکم الحقیقۃ، اور حقیقت اور مجاز کا مشترکہ حکم ان دونوں کے جمع ہونے کا ناممکن ہونا ہے، اس حال میں کہ یہ دونوں مراد ہوا ہے، سوں ایک لفظ سے احناف کے نزدیک خلاف للشافعیؒ جیسے کہ ناممکن ہے کہ ہو ایک کپڑا کسی پہننے والے کے بدن پر مملوک بن کر بھی اور مانگا ہوا بن کر بھی ایک ہی زمانہ کے اندر پس لفظ بمنزلہ لباس ہے اور معنیٰ بمنزلہ لابس ہیں، اور حقیقت ثوب مملوک کی طرح ہے، اور مجاز ثوب مستعار کی طرح ہے، لفظ کو تشبیہ دی ہے لباس سے اور معنیٰ کو تشبیہ دی ہے لابس سے حقیقت کو تشبیہ دی ہے ثوب مملوک سے اور مجاز کو تشبیہ دی ہے ثوب مستعار سے اور اسی بناء پر کہ حقیقت اور مجاز بیک وقت جمع نہیں ہو سکتے ہیں، امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی عربی ہو اور اس پر کسی کو ولایت بھی نہیں ہے یعنی اس کا کوئی معتق نہیں ہے اور اس عربی نے وصیت کی کہ اپنے تہائی مال کی اپنے موالی کے واسطے اور حال یہ ہے کہ اس کا صرف ایک آزاد کردہ غلام ہے یہ ایک آزاد شدہ غلام اس تہائی مال کے نصف کا مستحق ہوگا اور تہائی مال کا بقیہ نصف ورثہ کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور یہ بقیہ حصہ اس عربی کے موالی کے لئے نہیں ہوگا اس لئے کہ بیشک حقیقت اس لفظ سے مراد لے لی گئی پس مجاز باطل ہوگئی۔

وانما عمّھم الامان فیما اذا استامَنوا علی ابنائھم وموالیھم لان اسم الابناء والموالی ظاھرا یتناول الفروع لکن بطل العملُ بالتقدّم الحقیقۃ فبقی مجرد الاسم شبھۃ فی حقن الدم وصار کالاشارۃ اذا دعا بھا الکافر الی نفسہ یثبت بھا الامانُ لصورۃ المسالمۃ وان لم تکن ذٰلک حقیقۃ وانما تُرِکَ فی الاستیمان علی الاٰباءِ والامھات اعتبارُ الصورۃ فی الاجداد والجدات لان اعتبار الصورۃ لثبوت الحکم فی محل اٰخر یکون بطریق التبعیۃ وذٰلک اذا یلیق بالفروع دون الاصول ÷ ÷ ÷

بلفظٍ واحدٍ، اس قید سے اشارہ ہے اس امر کی جانب کہ دو لفظوں سے حقیقت اور مجاز دونوں مراد لے سکتے ہیں، لہٰذا اس وجہ سے کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک لفظ میں بیک وقت جمع ہونا محال ہے۔ الجامع یعنی جامع کبیر، لاولاءَ، یہ عربیًا کی صفت ہے، اوصیٰ ان کی خبر ہے۔ ولہٗ میں واؤ حالیہ ہے، لہٗ یعنی لذلک العربی الموصی، معتَق بالفتح فاء برائے عطف جو کہ اوصیٰ پر عطف ہے النصف یعنی من الثلث، کان الخ یہ لو کا جواب ہے لایکون یعنی شئی من الوصیۃ الحقیقۃ یعنی وہ معنیٰ جو کہ اس کے موضوع لہ ہیں یعنی المعتق، بھذا اللفظ یعنی لفظ مولیٰ سے۔ اسلام عفرلہٗ

ترجمہ ومطلب مع تقریر! اور جزئیت عام ہوگئی ان کو امان اس صورت میں جبکہ امان طلب کی تھی، ان کافروں نے اپنے ابناء پر اور اپنے موالی پر اس لئے کہ بیشک ابناء کا اسم اور موالی کا اسم ظاہر میں یعنی عرف عام میں فروع پر بھی مشتمل ہوتا ہے لیکن اس بات پر عمل کرنا باطل ہے حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے لیکن اسم ابناء اسم موالی، (حقیقت اور مجاز سے الگ ہوکر) تنہا باقی رہ گیا ہے، حفاظت خون کے شبہ میں وصار اور یہ امان ایسی ہوگئی جیسا کہ اشارہ سے جبکہ بلایا ہو کسی مسلمان نے اس اشارہ کے ساتھ کسی کافر کو اپنی ذاتِ مقدس کی طرف تو اس اشارہ میں امان ثابت ہوجاتی ہے مصالحت کی مشکل کی بناء پر جزئیت ترک کردیا آباء اور امہات پر امان طلب کرنے میں لفظوں کی ظاہری صورت کے اعتبار کو داداؤں اور دادیوں میں اس لئے کہ بیشک فقط ظاہر اور فقط صورت کا اعتبار حکم کو دوسری جگہ میں ثابت کرنے کے لئے بطریقے تبعیت ہوتا ہے اور یہ بات یعنی اور تبعیت، جزئیت فروع کے ساتھ تو مناسب ہے نہ کہ اصول کے ساتھ۔

فان قیل قد قالوا فیمن حلف لایضع قدمہ فی دار فلان انہ یقع علی الملک والعاریۃ والاجارۃ جمیعا ویحنث اذا دخلہا راکبًا او ماشیًا وکذلک قال ابوحنیفۃ ومحمدؒ فیمن قال للہ علیّ اَنْ اُصُوْمَ رجبا ونوی بہ الیمین کان نذرًا ویمینًا وفیہ جَمْعٌ بین الحقیقۃ والمجاز قلنا وضْعُ القَدَم صار مجازا عن الدخول واضافۃ الدّار یُرادبہا نسبۃ السُّکنیٰ فاعتبر عموم المجاز ٭ ٭ ٭

ترجمہ مطلب والتشریح! فاَن قیل، اے احناف تم اس بات کے قائل ہو کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے اور اوپر کچھ اشکالات کئے گئے تھے، ان کے جوابات بھی دیئے گئے اور تمہارے ان اشکالات کئے ہوئے ان کا بھی جواب آپ نے دیدیا لیکن ابھی اشکالات کا سلسلہ ختم نہیں ہوا، نمبر ایک کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، اس قسم میں دو لفظ ہیں ایک گھر اور ایک قدم رکھنا گھر کے حقیقی معنیٰ مملوک گھر اور گھر کے مجازی معنیٰ مستعار یا کرایہ پر لیا ہوا گھر اور اسی طرح قدم کے حقیقی معنیٰ ننگا پیر قدم رکھنا اور قدم کے مجازی معنیٰ سوار ہوکر یا جوتے پہن کر گھس جانا، اے احناف تم اس قسم کے اندر اس شخص کو ہر صورت میں حانث کہتے ہو چاہے وہ مانگے ہوئے گھر میں گھسے چاہے کرایہ پر لیئے ہوئے گھر میں گھسے اور اسی طرح چاہے ننگا پیر گھسے چاہے جوتے پہن کر گھسے کیا یہ جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے اسی طرح دوسرا اشکال یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام

حاشیہ صفحہ ۲۷

وانّما الخ، اس جگہ سے مصنفؒ ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں عمّہم یعنی عام کردیا ہے موالی کے موالی کو اور ابناء الابناء کو یعنی یہ لفظ ہر دو پر شامل ہے، جو کہ حقیقت ومجاز دونوں کو ایک لفظ میں بیک وقت جمع کرنا لازم آتا ہے۔ شَبہۃ، یہ حال ہے یعنی متشابہا الثبوت المدلول المجاز، وصَار یعنی بقاءُ الاسم بہَا یعنی بالاشارۃ الکافر یعنی وہ کفار جو کہ اہل قلعہ میں سے ہیں، المسالمۃِ، یعنی باہم مصالحت، ذٰلکَ یعنی مسالمۃ وانّما۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ لانّ۔ کی خبر فی محل آخر۔ الخ یعنی اعتبارہا بطریق التبعیۃ بالفروع۔ یعنی ابناء الابناء احد موالی الموالی الاَصول یعنی اس جگہ اصول سے مراد الاجداد والجدات ہیں۔ اسلام غفرلہ

اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۲۸ پر دیکھیں

محمدؒ کے قول کے مطابق ایک شخص نے کہا اللہ کے لئے واجب ہے یہ بات کہ میں اس رجب کے مہینے کے روزے رکھوں گا، اور ان الفاظ کے اندر تم اے احناف اس بات کے قائل ہو کہ یہ الفاظ نذر بھی ہیں اور واقعۃً نذر ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور نذر اس کے معانی حقیقی ہیں اور تم کہتے ہو کہ یہ یمین بھی ہیں اور یمین کے الفاظ معانی مجازی ہے کیا یہ جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے۔

اشکال نمبر ایک کا جواب اے معترض آپ نے جس کو جمع بین الحقیقت والمجاز سمجھا ہے، وہ عموم مجاز ہے، اور عموم مجاز اور الجمع بین الحقیقۃ والمجاز کے درمیان بہت بڑا فرق ہے، عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے کوئی ایسا مجازی عام معنیٰ مراد لیا جائے کہ معانی مجازی حقیقی بھی اس کا ایک فرد بن جائے اب من دار کے معنیٰ اس موقع پر عموم مجاز کے اعتبار سے سکنیٰ ہے یعنی وہ کسی جگہ چاہے وہ سکنیٰ مملوک یا کرایہ پر لیا ہوا یا مانگ کر لیا ہو سکنیٰ دار کے مجازی اور حقیقی دونوں معنیٰ پر عام ہوگیا، اسی طرح وضع قدم کے معنیٰ عموم مجاز کے اعتبار سے دخول ہیں، جو راکبًا اور ماشیًا، متنعلاً حافیاً سب پر مشتمل ہے تو اس مسئلہ میں عموم مجاز کا اعتبار ہے۔

وھونظیر مالو قال عبدہ حرٌّ یومَ یقدم فلان فقدم لیلا او نہارًا اعتق لان الیوم متی قرن بفعل لا یمتدّ حُمِل علی مطلق الوقت ثمّ الوقتُ یدخل فیہ اللیل والنہار واما مسألۃ النذر فلیس بجمع ایضًا بل ھو نذر بصیغتہ یمین بموجَبہ وھو الایجاب لان ایجاب المباح یصلح یمینا کتحریم المباح وھذا کشراء القریب فانہ تملک بصیغتہ تحریر بموجبہ ❊ ❊ ❊

ترجمہ وتشریح مع مطالب!

اس کے بعد مصنفؒ نے اس مسئلہ کی نظیر پیش کی ہے کہ کسی شخص نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس یوم فلاں شخص آجائے یوم کے حقیقی معنیٰ دن اور مجازی معنیٰ رات اور دن دونوں کا مجموعہ ہے اس کے بعد وہ شخص رات میں آیا تو اس قول کے قائل کا غلام آزاد ہو جائے گا، اور اس میں جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ یہاں پر ایک قاعدہ پایا گیا ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جبکہ لفظ الیوم جب فعل غیر ممتد کے ساتھ مقترن ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے لہٰذا وہ شخص جب بھی آئے غلام آزاد ہے اور یہ عموم مجاز ہے الجمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ ممتد الی ان اصوم رجبؒ کے اندر دو باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس جملے کی ہیئت ظاہری اور ایک اس جملے کا مقتضا چنانچہ یہ جملے اپنی ہیئت کے ظاہری اعتبار سے نذر ہیں، کیونکہ نذر ہی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور اپنے مقتضی کے اعتبار سے

حاشیہ: **فان** الخ گویا کہ احنافؒ کے مذہب پر حضرات شوافعؒ کی جانب بعض اعتراضات اگر واقع ہوں گے، جن کی چند مثالیں اس جگہ مذکور ہیں، تو ان کا جواب کس طور پر دیا جائے گا؟ تفصیل تقریر میں ملاحظہ ہو، انہ کی ضمیر کا مرجع الحلف ہے،

کذلک - یعنی مثل القول المذکور فی الجمع بین الحقیقت والمجاز۔ **بہ** یعنی اس قول "للہ علیّ الخ" سے وفیہ یعنی ان مسائل مذکورہ میں۔

اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۲۹ پر دیکھیں

یمین اور اس کا مطلب یہ ہے کہ مباح کہتے ہیں اس چیز کو جس کو کرنا بھی جائز ہو، اور نہ کرنا بھی جائز ہو، اگر اس کے کرنے کو آپ کے اوپر حرام کرلیا جائے تو وہ تحریم حلال ہو جاتی ہے اور تحریم حلال یمین ہے، اور جملے میں روزے کے رکھنے کو واجب کیا گیا ہے، یعنی روزہ کے نہ رکھنے کو حرام کرلیا گیا ہے، حالانکہ وہ جائز ہے، لہٰذا یہاں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے، آپ نے اس جواب میں بھی مصنفؒ نے ایک مسئلہ پیش کیا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک ہے کہ جو شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائیگا اب کسی شخص نے اپنے غلام باپ کو خرید لیا تو خرید اور صفت اور ہیئت کلام کی وجہ سے تو یہ بیٹا اپنے باپ کا مالک بن گیا لیکن جو اس خریدنے کا مقتضا تھا تو یہی خرید اس بات پر خریداری کا سبب بن گئی تو یہاں بھی دو باتیں جمع ہوگئیں تو جیسے اس مسئلہ میں دو باتیں جمع ہوگئیں تو ایسے ہی دو باتیں اس مسئلہ میں بھی جمع ہوگئیں۔

ومن حکم هذا الباب ان العمل بالحقیقة متی امکن سَقَطَ المجاز لان المستعار لا یُزاحم الاصل فان کانت الحقیقة متعذرة کما اذا حلف لا یاکل من هذه النخلة او مهجورة کما اذا حلف لا یضع قَدَمَه فی دار فلان صِیرَ الی المجاز ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

حقیقت اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت اور مجاز ممکن العمل ہو تو اس پر عمل کیا جائے کیونکہ مجاز تو ایک مستعار چیز ہے تو اس میں حقیقت سے لڑنے اور جھگڑنے کی طاقت نہیں پھر اگر حقیقت ممکن العمل نہ ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ نمبر ایک حقیقت متعذر ہو یعنی اس حقیقت تک پہنچنا بدون مشقت نہ ہوتا ہو، نمبر دو حقیقت اخلاقاً وعرفاً مہجور ومتروک ہو، نمبر تین شرعاً مہجور ہو تینوں صورتوں میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا حقیقت متعذرہ کی مثال کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاوں گا، اس کے حقیقی معنیٰ کھجور اور اس کے پتوں اور چھال کو کھانا ہے، اور وہ نہایت دشوار ہے لہٰذا معنیٰ ہوں گے کہ میں اس درخت کا پھل یا اس کی کھجور قیمت سے نہیں کھاوں گا، اخلاقاً وعرفاً حقیقت مہجورہ کی مثال

وھو۔ یعنی اعتبار عموم المجاز۔ نظیر۔ مصنفؒ اس جگہ سے ایک نظیر فقہی بیان فرمارہے ہیں، اور ایک سوال مقدر کا جواب دینا بھی مقصود ہے، جس کی تفصیل تقریر میں ملاحظہ کیجئے۔ فلانٌ یعنی قائل نے کسی خاص شخص کی آمد کی نیت نہیں کی تھی، بفعلٍ لا یمتدُّ، ایسا فعل کہ اس میں امتداد نہیں۔ یعنی پھیلاؤ نہیں۔ واما الخ۔ حضرت امام اعظم اور حضرت امام محمدؒ کے مذہب پر ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے۔ بصیغته۔ یعنی اس کے الفاظ کا تقاضہ ہے کہ وہ نذر ہو ای اس کے حکم کا اقتضاء ہے کہ وہ یمین ہو، اور موجب نذر ایجاب ہے۔ لہٰذا یعنی قائل کا قول للہ علی الخ القریب یعنی ذی رحم محرم۔ فانه الخ یعنی شراء قریب صیغۂ اشتریت سے ملکیت ثابت کرتی ہے اور اس کے موجب سے آزادی متحقق ہو جاتی ہے۔

ھذا الباب، یعنی حقیقت اور مجاز۔ متی امکن یعنی جب تک ممکن العمل ہو تو لفظ کو اس کے حقیقی معنیٰ پر حمل کرنا جائز ہوگا اور معنیٰ مجاز کا ارادہ نہیں ہو سکتا المستعار بمعنی المجاز۔

میں اس کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا، یہ بات بری ہے لہٰذا وضع قدم سے معانی دخول مراد اور دار سے مراد سکنیٰ ہے، شرعاً حقیقت مہجور کی مثال میں اس بچے سے بات نہیں کروں گا، تو اس شخص کی قسم اس بچے کے بچپن کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی، جو معانی حقیقی ہیں، بلکہ اس کی ذات مراد ہوگی، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا اور ہمارے بڑوں کی عزت نہیں کی، وہ ہم میں سے نہیں ہے لہٰذا بچپن کی وجہ سے کلام نہ کرنے کی قسم کھانا شرعاً مہجور ہے۔

وعلى هٰذا قلنا ان التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعًا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم هٰذا الصبىّ لم يتقيّد بزمان صباهٗ لان هجران الصبى مهجور شرعًا ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

اور جب یہ قاعدہ بن گیا تو ہم نے یہ کہا کہ کسی شخص نے کسی شخص کو خصومت کے لئے وکیل بنایا اور وہ باطل پر تھا اور شرعاً باطل کی وکالت مہجور ہے لہٰذا اس کی وکالت مجازی اعتبار سے متعلق جواز تک مہجور ہو۔ ائے گی اور عدالت پر کھڑے ہو کر کہہ سکتا ہے کہ میرا مؤکل باطل پر ہے اوپر یہ بات بتلائی گئی تھی کہ جب تک حقیقت ممکن العمل ہوئی ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کی جاتی ہے، البتہ اگر حقیقت متعذر ہو یا مہجور ہو، شرعاً یا لغتاً تو رجوع الی المجاز کیا جاتا ہے۔

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملةٌ ومجازٌ متعارف كما اذا حلف لا يأكل من هٰذه الحنطة او لا يشرب من هٰذه الفرات فعند ابى حنيفة رح العمل بالحقيقة اولىٰ وعندهما العمل بعموم المجاز اولىٰ ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

اور اب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر حقیقت بھی مستعمل ہو یعنی مہجور و متروک نہو البتہ مجاز متعارف اور غالب الی الفہم ہو تو ایسی شکل میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت ممکن العمل ہے حقیقت پر ہی عمل کیا جائے گا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مجاز متعارف اور غالب الی الفہم ہونے کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جائے گا یعنی ایسے معنی اختیار کئے جائیں گے کہ معانی حقیقی اور معانی مجازی دونوں فرد بن جائیں، اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ لا یاکل من ہذہ الحنطۃ حنطہ کی حقیقت تو یہ ہے کہ گیہوں کے سالم دانے چبائے جائیں اور حنطہ کا مجازی معنیٰ

مہجورۃ یعنی لوگوں نے اس کے استعمال کو ترک کر دیا ہو۔ اسلام غفرلہٗ

صفحہ ہٰذا۔ وعلیٰ ھذا الخ یعنی علی ان الحقیقت اذا کانت مہجورۃ یصار الی المجاز۔ الا ترٰی الخ سے مصنفؒ اس امر کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں کہ جو کہ شرعاً مہجورہ ہے وہ عادۃً بھی مہجورہ ہے۔ صباہ۔ بچپن۔

متعارف یعنی غالب استعمال ہونا، اولیٰ یعنی مجاز پر عمل کرنے سے بہتر ہے حقیقت پر۔

یہ ہے کہ گیہوں کے آٹے کی روٹیاں کھائی جائیں تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ شخص روٹیاں کھانے سے حانث نہیں ہوگا تاوقتیکہ وہ گیہوں کے سالم دانے چبائے کیونکہ کبھی کبھی چنے کی طرح گیہوں کو بھی بھون کر کھایا جاتا ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل ہوگا، یعنی جس طرح گیہوں کے سالم دانے چبا کر کھانے سے حانث ہوگا اسی طرح گیہوں کی روٹی کھا کر حانث ہوگا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ لاشرب ہذہ الفرات اس کے حقیقی معنیٰ تو یہ ہیں کہ گاؤں والوں کی طرح دریا میں منہ ڈال کر نہیں پیوں گا اور یہ حقیقی معنیٰ گاؤں والوں میں استعمال بھی ہے اور مجازی معنیٰ یہ ہے کہ میں دریا کا پانی نہیں پیوں گا تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس قسم سے حانث ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ منہ ڈال کر پانی پیئے اور اگر برتن میں لیکر پانی پیا تو حانث نہیں ہوگا اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک ہر دو صورت میں حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ عموم مجاز پر عمل فرماتے ہیں۔

وهذا يرجع الى اصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفةؒ حتى صحت الاستعارة به عنده وان لم ينعقد لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ؞

ترجمہ وتشریح مطالب!

حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کے متعلق حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کے اس اختلاف کو بتانے کے بعد کہ ان حضرات کا یہ اختلاف ایک اور قاعدہ کے اندر ہے، اور وہی اختلاف یہاں بھی اثر دکھلاتا ہے، اور وہ اختلاف یہ ہے کہ اس میں تو شک نہیں کہ مجاز تو خلف حقیقت ہے، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز خلف حقیقت باعتبار تکلم ہے یعنی کلام من حیث العربیت ومن حیث الترجمیت درست ہو اگرچہ اس کے لئے معانی حقیقی کا وجود نہ ہو یعنی اگرچہ یہ کلام معانی حقیقی کا فائدہ نہ دے رہا ہو تب بھی مجاز خلف حقیقت بن جائے گا اور حضرات صاحبین کے نزدیک مجاز خلف حقیقت باعتبار حکم ہے یعنی مجازی وقت حقیقت کا خلف بن سکتا ہے جبکہ معانی حقیقی کا امکان پایا جاتا ہو اور اس کی مثال فریقین کے نزدیک یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنے سے عمر میں بڑے اپنے غلام کو ہذا ابنی کہدیا، ہذا ابنی کے دو معنیٰ ہیں نمبر ایک بیٹا ہونا یہ معنیٰ حقیقی ہے، نمبر دو آزاد ہونا یہ مجازی ہے اور ہذا ابنی اپنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے اور ترجمہ کے اعتبار سے بھی صحیح ہے، ہذا مبتدا ہے اور ابنی خبر ہے، یعنی تکلم درست ہے اگرچہ معانی حقیقی کا امکان نہیں ہے کیونکہ وہ غلام عمر میں بڑا ہے، تو یہاں پر معانی مجازی یعنی حریت خلف بن جائیں گے اور یہ غلام آزاد ہو جائے گا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا، اور حضرات صاحبینؒ

وهذا الخ۔ یعنی یہ اختلاف ان حضرات کے مابین ایک اصل اور قاعدہ کی جانب لوٹتا ہے اور وہ اصل یہ ہے بها یعنی بالمجاز۔ عنده عند ابی حنیفہؒ، وهو واؤ حالیہ ہو کی ضمیر راجع ہے عبد کی جانب، منه یعنی من القائل الحقیقۃ یعنی حقیقت مستعملہ، اولی یعنی من المجاز۔ اسلام غفرلہ

کے نزدیک ان الفاظ سے یہ غلام آزاد نہیں ہو گا بلکہ یہ کلام لغو ہو جائے گا، کیونکہ اپنے سے بڑے عمر والے کے لئے ہذا ابنی کہنا معانی حقیقی کے اعتبار سے بالکل درست نہیں ہو سکتا پس اس اختلاف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ معانی حقیقی کا امکان نہو اور کلام صرف باعتبار تکلم درست ہو رہا ہو تو بہتر تو یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کیا جائے ہاں عارض پیش آجائے تو مجاز کی طرف رجوع کر لیا جائے گا جیسا کہ یہاں ہوا یہ مسلک تھا امام ابو حنیفہؒ کا اور حضرات صاحبینؒ نے امکان حقیقی کا اعتبار رکھا اور امکان حقیقی بعض جگہ پایا نہیں جاتا جیسا کہ اس مثال میں جو گزر گئی اور اس وجہ سے انہوں نے عموم مجاز کو ترجیح دے دی۔

وفی الحکم للمجاز رجحان لاشتمالہ علی حکم الحقیقۃ فصار اولی ؞ ؞ ؞

ترجمہ ومطلب وتشریح پس بیان بالا سے معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ حقیقت کو مجاز پر اتنی ترجیح دیتے ہیں کہ اگر حقیقت فی المتکلم تو درست ہو اور حقیقت باعتبار الحکم درست نہ ہو تو رجوع الی المجاز نہیں کرنا چاہیے نتیجہ یہ نکلا کہ حقیقت جب تک مستعمل ہے چاہے کم مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو ان کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا بہتر ہے۔

ثم جملۃ ما تترک بہ الحقیقۃ خمسۃ قد تترک بدلالۃ محل الکلام و بدلالۃ العادۃ کما ذکرنا و بدلالۃ معنی یرجع الی المتکلم کما فی یمین الفور و بدلالۃ سیاق النظم کما فی قولہ تعالیٰ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا و بدلالۃ اللفظ فی نفسہ کما اذا حلف لا یاکل لحما فاکل لحم السمک لم یحنث وکذا اذا حلف لا یاکل فاکھۃ فاکل العنب لم یحنث عند ابی حنیفۃ لقصور فی المعنی المطلوب فی الاول و زیادۃ فی الثانی ؞ ؞ ؞

ترجمہ ومطلب:- اس کے بعد ان امور کو بیان کرتا ہے کہ جن قرائن کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے وہ کل پانچ ہیں۔ (۱) بعض مرتبہ محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ (۲) اور کبھی عادت کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔ (۳) اور کبھی ایسے معنیٰ کی دلالت کی وجہ سے جو کہ متکلم کی جانب رجوع کرنا ہوتا ہے، جیسا کہ یمین فور کے مسئلہ میں۔ (۴) اور کبھی سیاق نظم کی دلالت کی وجہ سے یہ ترک کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ اس آیت میں ہوا ہے قال تعالیٰ ومن شاء الخ (۵) اور کبھی یہ ترک کرنا ہوتا ہے۔

تشریح وتقریر! ثم جملۃ، یہ تو بتلا دیا کہ حقیقت کو بعض جگہ ترک کر دیا جاتا ہے، اور معانی مجازی مراد ہے لیکن جب استقراء کیا تو پانچ مقام وہ ملے جہاں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے (۱) محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے، یعنی صورت میں ہو کہ موقع معانی حقیقی کلام کے لئے صلاحیت

نذر کھاتا ہو، اس لئے کہ اگر معانی حقیقی مراد لیا جائے تو مثال کے طور پر کسی معصوم شخص پر جھوٹا ہونا لازم آتا ہے، تو ایسے موقع پر حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا۔ (۲) دلالت العادت کی بنا پر حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے، جیسا کہ وہ مثال جو گذر گئی یعنی وہ مثال جیسے کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا یہاں مراد معانی حقیقی کھجور اور پتے اور چھال نہیں۔ (۳) حقیقت کو ان معنیٰ کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے، جن کا متکلم نے قصد کیا ہے جیسا کہ یمین الفور فور کے معنیٰ بھڑکنا یمین الفور کا مطلب یہ ہے کہ میاں بی بی میں لڑائی ہوگئی اور خاوند نے بھڑک کر غصے میں بیوی کے ارادے کو بھانپ کر کہا کہ اگر تو نکلی تو تجھ پر طلاق یہ قسم اپنے لفظوں کے اعتبار سے مطلق ہے، یعنی جب وہ نکلے اس پر طلاق ہونی چاہیے، لیکن یہ قسم اپنے معانی کے اعتبار سے موقت ہے چنانچہ بیوی ہوشیار تھی اس بات کو سُن کر بیٹھ گئی اور جب خاوند کا غصہ ٹھنڈا پڑ گیا تو برقعہ اٹھا کر چل دی تو طلاق نہیں پڑی۔ (۴) کلام کے آگے پیچھے الفاظ کی دلالت کی بناء پر معانی حقیقی ترک کر دیا جائے جیسے کہ اللہ کا فرمان من شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارًا ظاہری اعتبار سے یہاں کفر کے کرنے کا اختیار دیا جا رہا ہے، امر کے صیغہ کے ساتھ یعنی وجوب کا حکم دیا جا رہا ہے لیکن آگے لکھ دیا کہ ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے۔ ان الفاظ سے معلوم ہوا کہ حقیقی معنیٰ مراد نہیں بلکہ زجر و توبیخ جو معانی مجازی ہے وہی مراد ہے۔ (۵) لفظ کے حروف اور مادہ اور ماخذ میں غور کرنے کے بعد معانی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے جیسے کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ لحم نہیں کھائے گا اور لحم کے حروف اصلی ان معنیٰ میں استلذاد اور لذت داخل ہے اور استلذاذ ہوتی ہے، اس گوشت کے اندر جو خون سے بنے اور پھر اس کے بعد اس نے مچھلی کو کھایا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خون نہیں ہوتی ہے، اس لئے وہ استلذاذ اس سے نہیں بنتا ہے، اس لئے کہ وہ تو جمع ہوا پانی ہے، اس مسئلہ میں تو سب متفق تھے، اور اس کے بعد کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا فاکہہ کے حروف اصلی یعنی فاء، کاف ہاء کے اندر تنعم اور تلذذ ہے اور پیٹ کا بھرنا اور غذائیت اس کے معانی میں داخل نہیں ہے، اور پھر اس نے انگور کھا لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خاص کر وہ انگور کھانے پر حانث نہیں ہوگا، کیونکہ جیسے کہ مچھلی کے گوشت میں کمی آگئی تھی لحمیت کے اندر اور وہ شخص اس صورت میں حانث نہیں ہوا تھا، اسی طرح انگور کے تفکہہ میں کچھ زیادتی ہو گئی، کیونکہ انگور میں غذائیت بھی ہے لہٰذا قسم کے تحت میں انگور داخل نہیں ہوا، پس اگر احناف پر اعتراض کیا جائے کہ تم لوگ ان مسائل میں جن کا تذکرہ اب آرہا ہے، جمع بین الحقیقت والمجاز کے قائل ہو، تحقیق کے علماء احناف نے کہا ہے کہ اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا کہ یہ قسم مکان مملوک پر اور مانگے ہوئے مکان پر اور کرائے کے مکان پر سب پر ہے، اور احناف کے نزدیک حانث ہو جائے گا، وہ جب اس گھر میں داخل ہوگا چاہے سوار چاہے پیدل اور اسی طرح فرمایا امام ابو اعظمؒ اور امام محمدؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے مجھ پر واجب ہے کہ میں رجب کے روزے رکھوں اور ان الفاظ سے اس نے قسم کی نیت بھی کر لی تو یہ الفاظ نذر بھی ہے اور یمین بھی ہیں، اور اے احناف اس میں تمہارے اصول کے خلاف جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتی ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ وضع قدم دخول کے معنیٰ میں مجاز ہے اور گھر کا منسوب ہونا وضع قدم کی طرف اس سے مراد رہنے اور سکنیٰ کی نسبت ہے۔

پس یہاں عموم مجاز معتبر ہے نہ کہ اے معترض جیسا کہ آپ کہتے ہیں جمع بین الحقیقت والمجاز اور یہ ماقبل کا مسئلہ اس بات کی نظیر ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ اس کا غلام آزاد اس یوم میں جس یوم میں فلاں شخص آئے گا، پس آگیا وہ شخص رات

میں یا دن میں یہ غلام آزاد ہو جائے گا ، اس لئے کہ لفظ الیوم جبکہ مقترن ہو فعل غیر ممتد کے ساتھ تو وہ مطلق وقت پر محمول ہوتا ہے ، پھر وقت میں رات بھی داخل ہے اور دن بھی ، اور بہر حال نظیر کا مسئلہ اس میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز نہیں ہے بلکہ وہ الفاظ اس جملے کے اپنی ہیئت کے ساتھ تو نذر کے لئے وضع کئے گئے ہیں ، اور اپنے معنیٰ ومقتضار کے ساتھ وہ یمین ہیں یعنی ایک شئی کا مباح کا واجب کرنا اس لئے کہ مباح کا واجب کرنا یمین بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ، جیسا کہ مباح کا حرام کرنا اور یہ ایسا ہے جیسے کسی قریبی رشتہ دار کو خریدنا اپنی صیغہ اور وضع کے ساتھ تو مالک بنانا ہے ، لیکن اپنے معنیٰ کے اعتبار سے اس قریبی رشتہ دار کا آزاد کرنا ہے ، اور اس بات کا حکم یعنی حقیقت ومجاز کا حکم یہ ہے کہ حقیقت پر جب تک عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز ساقط ہو جائے گا ، اس لئے کہ مجاز تو ایک مستعار چیز ہے ، اس کے ساتھ لڑ سکتے ہیں ، لیکن اگر حقیقت متعذر ہو جیسا کہ جب کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس کھجور سے نہیں کھائے گا ۔

یا حقیقت مہجور ہو (عرفاً) جیسا کہ جب قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھےگا تو رجوع کی جائے گی مجاز کی طرف اور اسی بنا پر ہم نے کہا کہ جھگڑا کرنے کے لئے وکیل بنانا گھوم جائے گا مطلق جواب کی طرف اس لئے کہ بیشک حقیقت یعنی جھگڑا کرنا شرعاً مہجور ہے ، اور جو چیز شرعاً مہجور ہوتی ہے اور وہ چیز سمجھئے کہ عادتاً مہجور کے درجہ میں ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہیں آپ کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس بچے سے بات نہیں کرے گا ، تو یہ قسم اس بچے کے بچپن کے ساتھ مقید نہیں ہوگی ، اگر وہ بچہ بوڑھا ہو جائے تب بھی حانث ہو جائے گا ، اس لئے کہ بچے سے بات چیت چھوڑ دینا یہ تو شرعاً مہجور ہے ، پس اگر لفظ ایسا ہو کہ اس کے لئے ایک مستعمل ایک حقیقت ہو مگر اس کے معانی مجازی متعارف ہوں ، اور حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف کے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ یہ اختلاف (براہِ راست اس مسئلہ میں نہیں ہے) بلکہ یہ اختلاف لوٹتا ہے ، ایک اور اصل کی جانب اور وہ اصل یہ ہے کہ مجاز خلف حقیقت ہے ، باعتبار تکلم کے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک (چنانچہ اگر تکلم کے اعتبار سے جملہ درست ہو اور کسی عارض کی بنار پر حقیقت پر عمل کرنا دشوار ہو تو اس جملے کو امام ابوحنیفہؒ لغو نہیں کہیں گے) ، اور اس جملہ سے استعارہ یعنی مجاز مراد لینا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست ہو جائے گا ۔ اگرچہ یہ کلام حقیقت کے حکم کو واجب نہ کر رہا ہو ، یعنی اگرچہ معنیٰ حقیقی کا مراد لینا ممکن ہو جیسا کہ کسی شخص کے قول میں اپنے غلام کے لئے اس حال میں کہ وہ غلام اس شخص سے عمر میں بڑا ہو ، ہذا ابنی (اور یہ جملہ تکلم کے اعتبار سے درست ہے)

پس حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تکلم کے اعتبار سے درست ہونے پر اس جملے کو ترجیح حاصل ہے ، خلاصہ یہ نکلا کہ حقیقت زائد بہتر ہے ، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مجاز خلف حقیقت ہے ، حکم کے اعتبار سے یعنی اگر معانی حقیقی ممکن ہو تب تو ہذا ابنی سے مجاز یعنی حریت مراد ہو سکتا ہے ورنہ نہیں اور حکم کے اندر صاحبینؒ کے نزدیک ایسے معانی مجازی کو ترجیح ہے ، جو مشتمل ہو حقیقت کے حکم پر بھی ، پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان کے نزدیک مجاز زائد بہتر ہے پھر وہ تمام مواقع کہ جن میں حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے ، وہ پانچ مواقع ہیں اور وہ پانچ میں سے ایک موقع یہ ہے کہ کبھی ترک کیا جاتا ہے ، حقیقت کو محلِ کلام کی دلالت کی بنار پر دوسرا موقع اور جب حقیقت مستعمل نہ ہو تو عادت کی دلالت کی بنار پر چھوڑ دیا جاتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں ، " لاٰیاکل ہذہ من نخلۃ " کے اندر اور کبھی حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے ، ایسی معانی کی دلالت کی وجہ سے جو لوٹتے ہوں متکلم کے ارادے کی طرف ، جیسا کہ یمین الفور میں ہوتا ہے ، اور کبھی ترک کیا جاتا ہے حقیقت کو نظم کلام کے آگے اور پیچھے کے الفاظ کی دلالت کی بنار پر جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ، پس جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے ، ہم نے تو ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے ، اور کبھی ترک کیا جاتا ہے حقیقت کو خود لفظ مادہ واشتقاق کے اعتبار کی

دلالت کی بنا پر جیسا کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، پس اس نے مچھلی کو کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، اور اسی طرح جب قسم کھائی کہ وہ بطور مزہ پھل نہیں کھائے گا، پھر اس شخص نے انگور کھالیا تو وہ حانث نہیں ہوگا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، پہلے کے اندر تو معانی میں کمی کی وجہ سے اور دوسرے کے اندر معانی مطلوب میں زیادتی کی وجہ سے ۔

واما الصریح فمثل قولہ بعتُ واشتریتُ ووھبت وحکمہ تعلق الحکم بعین الکلام وقیامہ مقام معناہ حتی استغنی عن العزیمۃ لانہ ظاھر المراد وحکم الکنایۃ انہ لا یجب العمل بہ الا بالنیۃ لانہ مستتر المراد وذلک مثل المجاز قبل ان یصیر متعارفا وسمی البائن والحرام ونحوھما کنایات الطلاق مجازا لانھا معلومۃ المعانی لکن الابہام فیما یتصل بہ وتعمل فیہ فلذلک شابہت الکنایات فسمیت بذلک مجازا ولھذا الابہام احتیج الی النیۃ ؛ ؛

ترجمہ و مطلب :- اور بہر حال کلامِ صریح پس جیسے کہ بعتُ اشتریتُ اور وھبت اور اس کلام صریح کا حکم حکم کا متعلق ہونا ہے جیسے نفس کلام کے ساتھ اور ان الفاظ کلام کا قائم ہونا ہے، اپنی معنیٰ کی جگہ پر یہاں تک کہ وہ کلام صریح بھی ارادے سے بے نیاز ہوتا ہے ۔ اس لئے کہ وہ کلام صریح اپنی مراد میں ظاہر ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں مگر نیت کے ساتھ کیونکہ وہ کنایہ مراد کے اعتبار سے چھپا ہوا ہے ، اور یہ کنایہ مجاز کی طرح ہوتا ہے اس سے پہلے کہ متعارف ہو جائے اور نام رکھ دیا گیا بائن اور حرام اور ان دونوں جیسے دوسرے الفاظ کا کنایات طلاق از راہ مجاز اس لئے کہ یہ الفاظ تو معلومۃ المعنیٰ ہیں لیکن ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مشابہ ہو گئے اور اسی مشابہت کی وجہ سے مجازاً ان کا نام کنایات طلاق رکھ دیا گیا اور اسی ابہام کی وجہ سے ان الفاظ میں نیت کی طرف احتیاج ہوتی ہے پس جبکہ نیت کی وجہ سے ابہام دور ہو جائے تو ان الفاظ کے مقتضاء پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس کے بغیر کہ ان الفاظ کو کلام صریح کی تعبیر سمجھا جائے اور اسی وجہ سے ہم نے ان الفاظ کو بوائن بنا دیا ہے ۔

تشریح و تقریر ! اور بہر حال کلام صریح اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس کی مراد کھلے ہوئے طور پر ظاہر ہو اور یہ کلام صریح حقیقت بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی ہو سکتا ہے جیسے بعت واشتریت ووہبت ونکحت وغیرہ اور کلام صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم متعلق ہوتا ہے عین کلام کے ساتھ اور اس کلام یعنی الفاظ کا اپنے معنیٰ کی جگہ پر قائم ہو جاتی ہے ۔ (اتنی بظاہر المراد ہے جو ظہور المراد ہے) اس قدر ظاہر المراد ہے وہ کلام صریح کے مستغنی اور بے نیاز ہے کہ عزم اور ارادہ ہے اس لئے کہ کلام صریح سے وہ ظاہر المراد ہے ۔

ثمّ الخ حقیقت اور مجاز کے احکامات کو ذکر کرنے کے بعد ان قرائن کا بیان کریں گے کہ جنکے ذریعہ سے کلام کو مجاز کی جانب منتقل کیا جا سکتا ہے

کہ اور کنایہ اس کو کہتے ہیں کہ جس کا مراد مستتر ہو اور کنایہ کا حکم یہ ہے اس پر عمل واجب نہیں ہے مگر نیت کے ساتھ یا اس چیز کے ساتھ جو نیت کے قائم مقام ہو جیسے دلالت حال اور کنایہ کا یہ حکم اس لئے یہ ہے کہ یعنی نیت کے اقتران اس کے واجب العمل ہونے کے لئے اس لئے ضروری ہے کہ اس کنایہ کی مراد چھپی ہوئی ہے، اور یہ کنایہ مثل مجاز کے ہے قبل اس سے کہ متعارف ہو یعنی جب تک لوگوں کے درمیان متعارف اور مشہور نہ ہو جائے اس کو کنایہ کہتے ہیں اور مجاز جب متعارف ہو جائے تو صریح ہو جاتا ہے اندر اندر اس بات سے یہ معلوم ہوا کہ صریح اور کنایہ حقیقت کے اندر بھی جاری ہوتے اور مجاز کے اندر بھی جاری ہوتے ہیں اور وسُمّی البائن والحرام سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ بائن مشتق ہے بینونت سے جس کا معنیٰ انفصال ہے اور حرام مشتق ہے حرمت سے جس کے معنیٰ ممانعت ہے تو یہ دونوں لفظ صریح ہیں معلوم المعنیٰ ہیں ظاہر المراد ہیں، قطعاً مستتر المراد نہیں ہے لیکن اے مولویو! تم ان الفاظ کو کنایہ طلاق کہتے ہو، بس اسی سوال کا جواب دینے کے لئے مصنفؒ نے عبارت مذکورہ کو لکھا ہے، اور بتایا ہے کہ یہ الفاظ اگرچہ اپنے معنیٰ لغوی کے اعتبار سے یہ حرمت المعنیٰ ہیں لیکن یہ الفاظ جس محل کے ساتھ متصل ہوگئے اور جس محل کے ساتھ یہ الفاظ عامل ہیں اس کے اندر ابہام اور استتار پایا جاتا ہے اور محل کے ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے ساتھ مشابہ ہوگئے اگرچہ واقعۃً کنایہ نہ تھا الفاظ پس اسی وجہ سے تو ہم نے ان کو کنایات طلاق کہا اور ہمارے ان کو کنایت طلاق کہنا مجازاً ہے اور اسی ابہام کی وجہ سے تو محل کے اندر پایا جا رہا تھا یہ الفاظ محتاج نیت ہوگئے، اب گویا کہ یہ کنایہ بن گئے اور جب یہ کنایہ بن گئے اور ادھر نیت کی وجہ سے ابہام دور ہوگیا تو ان الفاظ کے موجب اور مقتضا پر عمل کرنا واجب ہوگیا یہ نہیں کہ ان کو صریح کا درجہ دے دیا جائے یعنی ایک تو یہ کنایہ دوسرے کنایہ بھی از روئے مجاز لہٰذا ان کی بینونت اور ان کی حرمت میں زائد بختگی اور زائد سختی کی وجہ سے طلاق بائن واقع ہوگئی اور اگر کسی جگہ مقتضا کہیں کنایہ ہوتے تو انت طالق کے درجے میں ہوتے پھر تو اس میں طلاق رجعی واقع ہوتی طلاق رجعی میں زمانہ عدت میں رجعت ہو جاتی ہے رجعاً یا فلانا طلاق بائن میں تجدید نکاح کے بغیر کام نہیں چل سکتا ہے۔

فاذا زال الابهام بالنية وَجَبَ العمل بموجباتها من غير ان يُجْعَل عبارةً عن التصريح ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب:- پس جب کہ نیت کے ذریعہ ابہام زائل ہو جائے تو اس کے موجب پر عمل کرنا ثابت/واجب ہو جائے گا اس کی ضرورت نہ ہوتے ہوئے کہ ان الفاظ کنایات (البائن وغیرہ) کو عبارت صریح بنایا جائے۔

الصّریح ۔ لغوی معنیٰ خالص، اور اصطلاحی تعریف اپنی جگہ پر مذکور ہے ۔ **بعتُ** وغیرہ کلمات وہ کلمات ہیں کہ جن میں کوئی خفائیت نہیں ہے اور ان کے معنیٰ ظاہر ہیں، **وحکمہ** یعنی کلمات صریح کا حکم، **حتیٰ الخ** یعنی کوئی ضرورت اس امر کی نہیں ہے کہ متکلم نیت کرے اور متکلم اپنے کلام سے اس معنیٰ کا قصد کرے، **بہ** یعنی بلفظ الکنایۃ **الآیعنی** متکلم کی نیت، **مستتر المراد**، چنانچہ اس کی مراد میں سامع کو تردد ہوتا ہے کہ متکلم نے اس سے کیا قصد کیا ہے، **متعارفاً** کہ جب تک متعارف نہ ہو مجاز، تو وہ اس وقت تک کنایات میں شمار ہوتا ہے۔

تشریح وتقریر: یعنی جب ابہام کی وجہ سے نیت کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور اس وجوب کی بناء پر نیت کر لی گئی ہے تو ظاہر ہے کہ ابہام ختم ہو جائے گا، اور جب کہ متکلم کی مراد معلوم ہوگئی ہے تو اب ان کلمات کے مقتضاء پر عمل کرنا لازم وضروری ہو جائے گا۔ تاہم اس کے باوجود یہ کلمات اور الفاظ صریح فی الطلاق نہ ہوں گے بلکہ کنایات ہی رہیں گے۔ اسلام غفرلہٗ

ولذلك جعلناها بوائن الا فی قول الرجل اعتدّی لان حقیقتهٗ للحساب ولا اثر لذلك فی النكاح والاعتداد یحتمل ان یراد بہ ما یعدُّ من غیر الاقراء فاذا نوی الاقراء زال الابهام بالنیة وَجَبَ بہ الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول جُعل مستعارًا محضًا عن الطلاق لانہٗ سببهٗ فاستعیر الحكم لسببہ وكذلك قولہ استبرئی رحمك وقد جاءت بہ السُّنّة ان النبی صلی الله علیہ قال لسودة رضی الله عنها اعتدّی ثم راجعها وكذلك انت واحدة یحتمل نعتًا للطلقة ویحتمل صفةً للمرأة فاذا زال الابهام بالنیة كان دلالة علی صریح لا عاملا بموجبہ ثم الاصل فی الكلام هو الصریح فاما الكنایة ففیها ضرب قصورٍ من حیث انہ یقصرُ عن البیان بدون النیة وظهر هٰذا التفاوت فیما یدرأُ بالشبهات حتی ان المقر علی نفسہ ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم یذكر اللفظ الصریح لا یستوجبُ العقوبةَ ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب: ولذلك جعلناها بوائن :۔ اور چونکہ ہم نے ان الفاظ کو کنایات طلاق ازراہِ مجاز کہا ہے، اس لئے ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، طلاق بائن واقع نہیں ہوتی ہے کیونکہ تامل کے بعد یہ معلوم ہوا کہ الفاظ ثلاثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہے اگرچہ تصریحاً موجود نہیں ہے، چنانچہ کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہدیا اعتدی یہ لفظ عدد سے مشتق ہے جو حساب اور شمار کرنے کے معنٰی میں آتا ہے، چنانچہ قطع نکاح اور ازالۂ ملک تمتع میں اس الفاظ کا کوئی اثر نہیں ہے، اور اس لفظ کے بعد احتمال ہوتا ہے کہ شاید خاوند بیوی سے انعامات خداوندی کو شمار کرنے کا کہہ رہا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے حیضوں کے شمار کرنے کی نیت کی ہو، بہر حال جب خاوند نے نیت کر لی تو نیت اور ابہام کی وجہ سے دور ہوگیا، اور طلاق رجعی واقع ہوگئی، اس لئے گویا کہ خاوند نے یہ کہا ہے اعتدی لانی طلقتک لیکن طلاق کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک طلاق بعد الدخول اور ایسی صورت میں عورت محل عدت ہوتی ہے، تو جب کسی مدخولہ عورت کو اعتدی کہا گیا اور نیت کی وجہ سے ابہام دور ہوگیا تو اس جملے کی صحت کا تقاضہ ہوا کہ طلاق رجعی واقع ہو جائے اور وہ عورت حیضوں کو شمار کرکے اپنی عدت پوری کرے اور اگر خاوند چاہے، تو زمانۂ عدت میں رجعت کرے اور اگر خاوند نے حیضوں کو شمار کرنے کی نیت کی ہو، لہٰذا جب اس پر عدت نہیں تو وہ کیوں حیضوں کو شمار کرے اور کیوں اس پر طلاق واقع ہو یعنی طلاق نہ واقع ہونا چاہیے، مگر اس موقع پر لفظ اعتدی کو طلاق کے معنٰی کے لئے مستعار سے لیا گیا ہے، اور محض ازراہِ مجاز طلاق کے معنٰی میں استعمال کیا گیا ہے، طلاق سبب ہے اور اعتداد اس کا حکم اور مسبب ہے جسبب اور

حکم کہہ کر یعنی اعتداد کہکر سبب یعنی طلاق مراد لے لیا، اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اوپر بتایا تھا کہ سبب کہکر مسبب مراد لینا جائز ہے، مسبب اور حکم کہہ کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے، اس موقع پر یہ استعارہ ایسا ہوا ہے کہ مسبب کہکر سبب مراد لینا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مسبب مختص بالسبب ہو تو استعارہ طرفین سے جائز ہوتا ہے۔

ثم اصل کلام کے اندر اصل کلام صریح ہے کیونکہ وہ اپنی معانی موضوع لہٗ پر دلالت کرتا ہے، اور کنایہ یہ تو مجاز ہے اور یہ معانی غیر موضوع لہٗ پر دلالت کرتا ہے یعنی اس میں ایک کمی اور ایک کوتاہی ہے، یہی وجہ ہے کہ کنایہ سے مراد بیان واضح نہیں ہوتا ہے، تاوقتیکہ نیت کا اقتران اس کے ساتھ نہ ہو جائے، اور کلام صریح اور کلام کنایہ کا باہمی فرق ان معاملات میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی ان سزاؤں میں ظاہر ہوتا ہے جن کو محض اشتباہ کی وجہ سے رد کر دیا جاتا ہے، جیسے حدود اور کفارات اگر ان حدود اور کفارات کا اقرار کے اسباب کا اقرار کوئی شخص کنایہ الفاظ میں کرے مثلاً یوں کہدے جامعت فلانۃ جماعاً حراماً تو بھی اس کو حدِ زنا نہیں لگائی جائے گی، کیونکہ یہ الفاظ کنایہ ہیں، ان کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ میں ایک غیر محرم عورت کے ساتھ تنہا بیٹھ گیا ہوں، ہاں البتہ وہ شخص زنیتُ ونکحت الفاظِ صریح میں کہے تو پھر حدِ زنا اس پر جاری کی جائے گی۔

اور ہم نے ان تمام الفاظ کو جن میں صراحتہً لفظ طلاق نہیں پایا جاتا ہے، بائن قرار دیا ہے مگر کسی شخص کا قول اعتدی میں (یہ بائن نہیں ہے) اس لئے کہ اعتدی کی حقیقت حساب کے لئے ہے، اور اس کا کوئی اثر نکاح میں نہیں ہے اور اعتداد و احتمال رکھتی ہے اس بات کا کہ اس سے مراد ہوں وہ چیزیں جو حیضوں کے علاوہ گنی جاویں، پس جبکہ اس شخص نے اعتدی کہکر حیضوں کی نیت کرلی اور ابہام دور ہو گیا تو اسی لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واجب ہو گئی، دخول کے بعد اس لفظ کے اقتضاء کے طور پر اور قبل الدخول یہ لفظ اعتدی طلاق سے محض مستعار اور مجاز ہے، اس لئے کہ وہ طلاق اس اعتدی کا سبب ہے، پس استعارہ کیا گیا حکم یعنی اعتداد سے اس کے سبب یعنی طلاق کا اور اسی طرح خاوند کا قول صاف کرے تو اپنی بچے دانی کو اور تحقیق کہ اس معاملہ میں حدیث وارد ہوئی ہے، کہ بیشک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودا رضی اللہ عنہا سے فرمایا اعتدی اور پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مراجعت فرمائی تھی ان سے اور ایسے ہی تو یکتا ہے روزگار کے اعتبار سے یہ واحدۃ کا لفظ احتمال رکھتا ہے کہ طلقۃ کی صفت ہو ای انت طالق طلقاً واحدۃً اور اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ خود عورت کی صفت ہو کہ تو اپنی خوبصورتی میں بے مثال اور یکتا ہے، پس جبکہ انت واحدۃ کہنے کے بعد نیت کے اقتران کی وجہ سے ابہام دور ہو گیا تو یہ لفظ انتِ واحدۃ طلاق صریح پر دلالت بن گیا اور اپنے موجب اور مقتضا یعنی تو حد پر عمل کرنے والا نہیں رہا پھر اصل کلام کے اندر وہ کلام صریح ہی ہے، پس بہر حال کنایہ، پس اس کے اندر ایک طرح کی کمی ہے اس حیثیت سے کہ وہ کنایہ نیت کے بغیر بیان سے قاصر ہے اور کنایہ اور صریح کے درمیان یہ فرق ظاہر ہوگا ان سزاؤں میں جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ وہ شخص جو اپنی ذات پر اقرار کرنے والا ہو کچھ ایسے اسباب کا جو موجب سزا ہیں تو جب تک وہ لفظ صریح کو ذکر نہیں کرے گا، وہ مستحق سزا نہیں ہوگا۔

ولذلك الخ یعنی لاجل انہا کنایات مجازاً۔ ھا یعنی ھذہ الالفاظ۔ الرجل یعنی ایک شوہر نے اپنی زوجہ سے کہا۔ فی النکاح یعنی فی قطع النکاح۔ وجبت یعنی ثبتت۔ الاصل یعنی الراجح۔ ھو یعنی الکلام۔ ضرب یعنی نوع۔ عن البیان یعنی اظہار مراد۔ یندرأ یعنی یدفع بالشبہات یعنی حدود، قصاص کفارات، کہ یہ کنایات سے ثابت نہیں ہوا کرتے۔ الموجبۃ یعنی المشتبہۃ للعقوبۃ یعنی للحد۔ (شرح حسامی)

والقسم الرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی احکام النظم وھی اربعۃٌ الاستدلال بعبارۃ النص وباشارتہ وبدلالتہ وباقتضائہ اما الاول فما سیق الکلام لہٗ وارید بہٖ قصداً والاشارۃ ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انہ ما سیق الکلام لہٗ کما فی قولہ تعالیٰ للفقراء المہاجرین الذین الآیۃ سیق الکلام لبیان ایجاب سہم من الغنیمۃ لھم وفیہ اشارۃ الی زوال املاکھم الی الکفار وھما سواءٌ فی ایجاب الحکم لا ان الاول احق عند التعارض ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب :- اور قرآن کریم کی چوتھی تقسیم نظم قرآنی کے احکام پر وقوف اور اطلاع پانے کے طریقوں کی پہچان ہیں اور وہ چار ہیں نمبر(۱) استدلال بعبارت النص۔ نمبر(۲) استدلال باشارۃ النص۔ نمبر(۳) استدلال بدلالت النص۔ نمبر(۴) استدلال باقتضاء النص، پس بہرحال پہلی وہ قسم ہے کہ چلایا گیا ہے کلام جن کے لئے اور مراد لیا گیا ہو جس کو مقصود بناکر اور اشارۃ النص وہ قسم ہے، جو نظم قرآنی سے پہلی کی طرح ثابت ہے مگر بے شک نہیں چلایا گیا ہے کلام اس کے لئے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول للفقراء المہاجرین الذین الایۃ کے اندر چلایا گیا ہے مال غنیمت کے حصّہ کو مقرر کرنے کے لئے ان مہاجرین کے واسطے اور اسی قولِ خداوندی میں اشارہ ہے ان مہاجرین کی املاک کے زائل ہونے کی طرف کفار کی جانب اور وہ دونوں یعنی عبارت النص اور اشارت النص برابر ہیں، حکم کے واجب کرنے میں، مگر بے شک پہلی پر زائد لائق ہے عمل کرنا بوقتِ تعارض۔

تشریح وتقریر! والقسم الرابع :- اور قرآن کریم کی چوتھی تقسیم مجتہد کے واقف ہونے کے طریقوں کی پہچان میں نظمِ قرآن سے نکلنے والے احکام پر یعنی چوتھی تقسیم میں وہ طریقے بیان کے جائیں گے، کہ جن کی وجہ سے ایک مجتہد نظمِ قرآنی سے نکلنے والے احکام کو پہچان لے گا، چوتھی کے اندر بھی چار قسمیں ہیں چوتھی تقسیم کا براہِ راست تعلق مستدل کے استدلال کے ساتھ ہے پھر چوتھی تقسیم کی پہلی دو تقسیم میں استدلال بالنظم ہوگا اور آخر کی دو قسموں میں استدلال بالمعنیٰ ہوگا، خلاصہ یہ ہے کہ اگر مستدل نے نظم کے ساتھ استدلال کیا ہے، اور وہ نظم مسوق ہے تو اس کا نام عبارت النص ہے اور اگر مستدل نے معانی کے ساتھ استدلال کیا ہے لیکن وہ نظم مسوق نہیں ہے، تو اس کا نام اشارۃ النص ہے اور اگر مستدل نے معانی کے ساتھ استدلال کیا ہے، اور وہ معنیٰ باعتبار لغت مفہوم ہوا ہے اور ان معنیٰ کے سمجھنے میں کسی فکر اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، تو اس کا نام دلالت النص ہے اور اگر مستدل نے معنیٰ کے ساتھ استدلال کیا ہے، اور وہ معنیٰ لغت میں مفہوم نہیں ہوا ہے بلکہ ان معنیٰ پر نظم کی صحت از روئے شریعت یا از روئے عقل پر موقوف ہے، تو اس کا نام اقتضاء النص ہے (یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ لغۃً مفہوم ہونے والے ان معانی سے معانی موضوع لہ مراد نہیں ہے بلکہ معانی غیر موضوع لہ ہے یا بلکہ معنیٰ التزامی مراد ہے) اور اگر کسی مستدل نے کسی معنیٰ

وھی یعنی وجوہ الوقوف، لہ یعنی لاجلہ۔ بہ یعنی بالکلام ماسبق الکلام لہ میں ما نافیہ ہے اور لہ کی ضمیر کا مرجع حکم ہے۔
وھما یعنی عبارت النص اور اشارۃ النص۔ اسلام غفرلہٗ۔

سے استدلال کیا اور وہ معنیٰ نہ لغتاً مفہوم ہوئے اور نہ ان پر صحت معانی موقوف ہوئی تو وہ استدلال فاسد ہے، اور استدلال کا مطلب یہ ہے کہ مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا انتقال ہونا عبارت النص اور اشارۃ النص کی مثال قرآن کریم کی آیت للفقراء المهاجرين الذين الخ ہے اصل میں اس آیت شریفہ کا نزول اور سوق مالِ غنیمت میں سے پانچویں حصے کا واجب کرنا اور مہاجرین کو اس حصے کا مستحق بناتا ہے ۔

لہٰذا اس معانی میں یہ آیت عبارت النص ہے اور چونکہ ان حضرات مہاجرین کو قرآن کریم نے فقراء کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مکہ معظمہ میں جو املاک تھی وہ ان کی ملک سے زائل ہوگئی ہیں ورنہ فقط اپنے مال سے دور ہونے کی بنا پر کسی کو فقیر نہیں کہا جاتا ہے، جیسے کہ ابن السبیل اگرچہ اپنے مال سے دور ہے، تو بھی ان کے مال میں زکوٰۃ ہے، کیونکہ وہ فقیر نہیں ہے، تیسری قسم دلالت النص تھی، اس کی مثال لَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ ہے، اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے ماں باپ کے لئے سب وشتم اور ضرب اور کوئی بھی ایسی بات جو ماں باپ کے لئے تکلیف دہ ہو موجب حرمت کو ثابت ہوتی ہے اور یہ معانی التزامی ہیں، ورنہ معانی لغوی تو فقط یہ تھا کہ ان دونوں کو اُف نہ کہو اور اتنی بات ہر شخص بے تامل سمجھ سکتا ہے عبارت النص میں سوق کلام ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس کا تعارض اشارۃ النص سے ہو جائے تو عبارت النص احق بالعمل ہوتی ہے ورنہ دونوں نفس حکم ایجاب میں برابر ہے ۔

واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأي كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص الا عند التعارض دون الاشارة ✤ ✤ ✤

ترجمہ ومطلب:- اور بہرحال دلالت النص پس وہ چیز ہے جو ثابت ہوئی ہے معانی نص سے از روئے لغت نہ کہ از روئے استنباط کے ساتھ جیسے کہ اُف کہنے کی ممانعت سے واقفیت ہو جاتی ہے ضرب کے حرام ہونے پر تامل اور اجتہاد کے واسطے کے بغیر اور وہ حکم جو ثابت ہو دلالت النص سے اس حکم کی طرح ہے، جو ثابت ہو اشارۃ النص کی طرح ہے یہاں تک کہ صحیح ہے حدود اور کفارات کا ثابت کرنا دلالت النص سے مگر بوقت تعارض یہ دلالت النص کم ہوتی ہے اشارۃ النص سے۔

تشریح وتقریر! واما دلالت النص:- اس کی مثال ہے فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنىٰ وثلث وربع، اس آیت شریفہ سے محرمات ابدیہ کے علاوہ اور سب عورتوں سے نکاح کی حلّت معلوم ہوتی ہے، لیکن اس آیت کا سوق اور اس کی غرض وغایت ایک وقت میں بیوی کے عدد میں تحدید ہے اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اسی طرح قطعی ہوتا ہے جیسے وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہو لیکن اگر اشارۃ النص اور دلالت النص کے درمیان تعارض ہو جائے تو پھر اشارۃ النص کو ترجیح ہوتی ہے کیونکہ اس میں نظم کے ساتھ استدلال ہوتا ہے، اور دلالۃ النص میں معانی نظم کے ساتھ استدلال ہوتا ہے، حتیٰ کہ دلالت النص کے ذریعہ سے حدود اور کفارات ثابت ہو سکتے ہیں، دلالت النص کے ذریعے سے حد کے ثابت ہونے کی مثال حضرت ماعز رضی اللہ تعالیٰ عنہ

کا قصہ ہے کہ وہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور دوبارہ اقرار زنا کیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا پھر وہ دوسری طرف سے آئے پھر وہ اقرار زنا کیا اسی طرح چار مرتبہ ہوا، حتی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ان کو رجم کیا گیا یہ رجم کا حکم اس لئے نہیں کہ اس کا نام ماعز ہے یا وہ صحابی تھے بلکہ معانی التزامی کے ساتھ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس شخص سے بھی فعل زنا کا صدور ہوگا اس واقع کے رو سے اس پر بھی حدِ زنا یعنی رجم جاری کی جائے گی، دلالت النص کے ذریعہ سے کفارہ ثابت ہونے کی مثال وہ واقعہ ہے جس کو بہت سے صحابہؓ نے بیان کیا ہے کہ ہم لوگ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے ایک صاحب آئے اور کہنے لگے کہ میں ہلاک ہوگیا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا کہ کیا بات ہوئی ان صاحب نے فرمایا کہ آج کل رمضان ہے میرا روزہ تھا اور میں نے اپنی بیوی سے روزے کی حالت میں مجامعت کرلی، حضورؐ نے فرمایا کہ ایک غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے انہوں نے کہا نہیں، حضورؐ نے فرمایا کہ دو مہینے پے درپے روزے رکھنے کی طاقت ہے انہوں نے فرمایا نہیں، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیٹھ جاؤ۔ اتنے میں ایک شخص ایک بہت بڑا ٹوکرا کھجوروں کا بھرا ہوا حضورؐ کی خدمت میں لایا اور حضورؐ نے ان صاحب سے فرمایا کہ ان کو صدقہ کردو انہوں نے فرمایا کہ مجھ سے پورے مدینہ شریف میں کوئی زائد غریب نہیں ہے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو ہنسی آگئی حتیٰ کہ دندانِ مبارک ظاہر ہوگئے حضور پاکؐ نے فرمایا کہ جاؤ تم اور تمہارے بال بچے اس کو کھالیں۔ پس اس واقع کی رو سے اگر رمضان کے روزے میں اپنی بیوی سے مجامعت کرتا ہے تو کفارہ کی وجوب پر دلالت النص اس پر ثابت ہوتا ہے البتہ اگر اشارہ النص اور دلالت النص میں تعارض ہوجائے تو اس وقت اشارۃ النص کو ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال ومن قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة یعنی قتل خطاء پر ایک رقبہ کا آزاد کرنا بطور کفارہ ضروری ہے اور یہی آیت دلالت النص سے یہ بات بتلاتی ہے کہ قتلِ عمد تو قتلِ خطاء سے بڑھ کر ہے، لہٰذا قتلِ عمد میں بدرجۂ اول رقبۂ مؤمنہ کی تحریر بطور کفارہ ہونا چاہیے، لیکن دوسری آیت ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جهنم خالدا فیها ابدا یہ آیت اپنے الفاظ کے ذریعہ سے یہ بات بتارہی ہے کہ قتلِ عمدًا کی جزاء (یعنی سزاء مکانی) ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جہنم ہے اور جب جہنم اس قتل عمد کی پوری جزاء ہے تو اس میں کفارہ کا واجب کرنا قرآن کریم پر زیادتی ہوجائے گی جو جائز نہیں ہے لہٰذا قتل عمد میں تحریر مؤمنہ نہیں ہوگا اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اگر قتل عمد کی جزاء مکانی جہنم ہے تو پھر آیت شریفہ اور قصاص کیوں ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک جزاء فعل قتل وہ جہنم ہے اور دوسرا جزاء محل قتل وہ قصاص یا دیت ہے۔

واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة به وقد يشكل على السامع الفصلُ بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة والمقتضى شرعا وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال يتحول عن القرية الى المحذوف وهو الاهل عند التصريح به ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل

نیتہ لان المقتضیٰ لاعموم لہ خلافاً للشافعیؒ والتخصیص فیما یحتمل العموم وکذلک الثابت بدلالۃ النص لا یحتمل التخصیص لان معنی النص اذا ثبت کونہ علۃ لا یحتمل ان یکون غیر علۃ واما الثابت باشارۃ النص فیحتمل ان یکون عاما یخص لانہ ثابت بصیغۃ الکلام والعموم باعتبار الصیغۃ ۔

ترجمہ و مطلب :- اور بہرحال مقتضیٰ پس وہ حکم ایک زیادتی ہے نص پر جو ثابت ہوتی ہے منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط بن کر جبکہ وہ منصوص علیہ اس مقتضیٰ سے بے نیاز نہیں تو واجب ہوتی، اس مقتضیٰ کی تقدیم منصوص علیہ کو صحیح کرنے کے لئے، پس معلوم ہوا کہ اقتضاء اس کا نص میں کیا تھا پس مقتضیٰ اپنے حکم کے ساتھ نص کا ہی حکم بن گیا اور وہ حکم جو ثابت ہو اقتضاء النص کے ساتھ برابر ہوتا ہے اس حکم سے جو ثابت ہو دلالت النص کے ساتھ مگر یہ اقتضاء النص سے ثابت حکم بوقت تعارض اس دلالت النص سے ثابت حکم سے کم ہوگا۔ اور کبھی مشکل ہو جاتا ہے سامع کو مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا اور وہ محذوف از روئے لغت ثابت ہوتا ہے، اور مقتضیٰ از روئے شریعت ثابت ہوتا ہے، اور ان دونوں کے درمیان فرق کی علامت یہ ہے کہ وہ معنیٰ جنکی اقتضاء انکی غیر نے کیا ہے ثابت ہوتے ہیں اقتضاء کے صحیح ہونے کے وقت اور جب کوئی حصہ کلام محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا گیا ہو تو بقیہ کلام کا تعلق مذکور سے منقطع ہو جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول واسأل القریۃ میں پس بے شک سوال گھوم جاتا ہے قریہ سے محذوف کی طرف اور وہ لفظ اہل ہے، اس لفظ اہل کی تصریح کے وقت پھر وہ حکم جو ثابت ہو مقتضیٰ النص کے ساتھ احتمال تخصیص نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر قسم کھائی کسی نے کہ وہ مشروب نہیں کرے گا اور نیت کی ایک مشروب کی اور دوسرے مشروب کی نہیں تو اس کی نیت پر عمل نہ کیا جائے گا اس لئے کہ مقتضیٰ وہ چیز ہے جس کے لئے عموم نہیں برخلاف حضرات شوافعؒ کے کہ (ان کے نزدیک مقتضیٰ کے لئے عموم ہے) اور تخصیص انہیں چیزوں میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتا ہے، اور اسی طرح وہ حکم ثابت ہے، دلالت النص کے ساتھ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ بے شک نص کے معانی التزامی جبکہ ان کا علت ہونا ثابت ہوگیا تو وہ احتمال نہیں رکھتے ہیں کہ وہ غیر علت بن جائیں اور بہرحال وہ حکم جو ثابت ہے اشارۃ النص کے ساتھ احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسا عام کہ جس کی تخصیص کی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ ثابت باشارۃ النص ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

تشریح و تقریر ! واما المقتضیٰ اور اگر مستدل نے استدلال کیا ہو معنیٰ کے ساتھ اور پھر وہ معنیٰ کے جن سے استدلال کیا ہے ایسے ہیں کہ شرعاً یا عقلاً نظم اور نص کی صحت ان معنیٰ پر موقوف ہے تو اس کا نام اقتضاء النص ہے یعنی نظم اور الفاظ کے اندر کوئی چیز تقاضہ کر رہی ہے کہ الفاظ کے علاوہ زائد کا اعتبار کیا جائے تب جا کر الفاظ کے معنیٰ درست ہوں گے، تو الفاظ اور نظم کو مقتضیٰ کہیں گے اور معانی زیادتی کی زیادتی کو اقتضاء کہلائیں گی، گویا کہ یہ مقتضیٰ اور معنیٰ اور معانی زائد نظم کی صیانت اور حفاظت کے لئے ہیں اور اگرچہ خارج نظم ہے یعنی منصوص الیہ اور الفاظ نص کی صحت کے لئے شرط ہیں بلکہ نص ان معانی زائد سے مستغنی نہیں ہے لہٰذا یہ مقتضیٰ اقتضائے نص کی بناء پر الفاظ منصوص سے مقدم ہے، اور چونکہ صحت نظم اس مقتضیٰ پر موقوف تھی لہٰذا حکم مقتضیٰ ایجاب اور قطعیت کے اندر حکم نص کے برابر ہے، لیکن یعنی دلالت النص کے برابر ہے، لیکن اگر دلالت النص میں اور اس مقتضیٰ میں تعارض ہو جائے تو دلالت النص

کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ دلالت النص میں بھی اگرچہ معنیٰ سے استدلال ہوتا ہے لیکن وہ معانی نظم سے لغتاً والتزاماً مفہوم ہوتے ہیں۔

وقد یشکل مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کرنا مشکل ہوتا ہے لیکن محذوف کا ثبوت ازروئے لغت ہے، اور مقتضیٰ کا ثبوت ازروئے شریعت ہے، اور ان دونوں میں یعنی مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان فرق کی علامت یہ ہے کہ محذوف کو اگر ذکر کر دیا جائے تو اس محذوف کے ذکر سے پہلے الفاظ کا تعلق جس فصل سے تھا اب نہیں رہتا ہے جیسے واسئل القریۃ السئل کا مفعول بہ ہے لیکن جب محذوف یعنی جب لفظ اہل کا تذکرہ کر دیا جائے تو پھر اہل مفعول بہ ہو جائے گا اسئل کا اس کے برخلاف مقتضیٰ ہے اس کو ذکر بھی کر دیا جائے تو بھی الفاظ نظم کا تعلق اس میں رہتا ہے اس مقتضیٰ کے ساتھ نہیں ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک وہ حکم جو مقتضیٰ النص سے ثابت ہوا احتمال تخصیص نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ اس کے اندر عموم ہی نہیں ہے اور عموم اور تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ یہ دونوں صفت الفاظ ہیں اور مقتضیٰ معنیٰ ہیں لفظ نہیں۔

چنانچہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ لااشرب اور یہ فعل شرب سے مشتق ہے اور شرب بھی کثرت نہیں لہٰذا احتمالِ تخصیص بھی نہیں لہٰذا اس کو یہ حق نہیں کہ وہ کہدے کہ مری نیت تھی شربت نہیں پیوں گا چائے پیوں گا جو بھی کچھ پیے گا معنیٰ شرب کے پائے جانے کی وجہ سے وہ شخص حانث ہو جائے گا اور بالکل یہی بات اس حکم کے اندر جو دلالت النص کے اندر ثابت ہوں کہ اس میں بھی احتمال تخصیص نہیں کیونکہ اس کے اندر بھی عموم نہیں اس لئے نہیں کہ الحکم الثابت بدلالت النص کے معنیٰ ہے لفظ نہیں دوسری بات یہ ہے کہ الحکم الثابت بدلالت النص علت ہے اگر ہم اس احتمال تخصیص کو پیدا کریں گے تو وہ علت نہ رہے گی **ولا تقل لھما اف** تو یہ قول اُف کی حرمت ابوین کے لئے لفظ اُف کی بنا پر نہیں بلکہ ان کے معانی التزامی یعنی اذا کے بنا پر ہے یعنی جہاں کہیں اذا ابوین پائی جائیں گی وہیں حرمت پائی جائے گی اور اگر اس کو تخصیص کر دیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اذا ابوین کے پہلے جو حرمت کی علت بن چکی ہے اب علت نہ رہی ہے اور یہ بات نہیں ہو سکتی کہ کوئی چیز علت ہو اور پھر علت نہ رہے یہ ہمارا مذہب تھا لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک دلالت النص اور اقتضاء النص دونوں کے اندر عموم بھی ہے اور احتمال تخصیص بھی ہے، تقسیم رابع کی دوسری قسم اشارت النص کے متعلق یہ بتلایا گیا تھا کہ اگر استدلال بالنظم تو ہو لیکن خاص اس مفہوم کے لئے وہ نظم مسوق نہ ہو، اس اشارۃ النص کا معاملہ اس دلالت النص اور اس اقتضاء النص کے الگ ہے یعنی اس اشارۃ النص میں احتمال عموم بھی ہے اور احتمال تخصیص بھی ہے، کیونکہ اشارۃ النص صیغہ اور نظم سے تعلق رکھتی ہے۔ اور عموم اور تخصیص الفاظ کی صفت ہے۔

فصل ومن الناس مَنْ عَمل فی النصوص بوجوہ اُخرھی فاسدۃ عندنا منھا ما قال بعضھم ان التنصیص علی الشیٔ باسمہ العلم یوجبُ التخصیص ونفی الحکم عما عداہ و ھٰذا فاسد لان النص لم یتناولہ فکیف یوجب الحکم فیہ نفیًا او اثباتًا ÷ ÷ ÷

المقتضیٰ یہ صیغہ ہے اسم مفعول کا، آیۃ یعنی علامتِ فصل بین المقتضیٰ والمحذوف، ھو یعنی المحذوف بہ یعنی الاہل۔ شرابا، دون شراب، یعنی بعض مشروبات کی نیت کی اس یمین میں اور بعض مشروبات کی نیت نہیں کی، لہ یعنی حضراتِ علماء احنافؒ۔

ترجمہ وتشریح مطالب

فصل من الناس اور استدلال میں کچھ دوسری وجوہ پائی جاتی ہیں جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں البتہ کچھ لوگوں نے ان کو ماخذ بنایا ہے، جیسے پہلی قسم استدلال فاسد کی کہ اس کے قائل ابوبکر الدقاق ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جب کسی چیز کو اس کے اسم علم کے ساتھ ذکر کیا جائے یعنی اس اسم کے ساتھ ذکر کیا جائے جو صفت نہیں تو چاہے وہ اسم جنس ہو یا چاہے علم ہو تو حکم جو اس اسم علم کے لئے ذکر کیا گیا ہے اس کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، اور اس کے ماسوا سے حکم منفی ہوتا ہے جیسا کہ حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس حدیث پاک کو سُن کر اہل زبان ہونے کے باوجود یہ سمجھا کہ وجوب غسل صرف انزالِ منی کے ساتھ ہے، اور ماسوا میں نہیں یعنی ادخال فی الفرج بلا انزال میں غسل واجب نہیں، تو حضراتِ انصار کا یہ سمجھنا دلیل بن گیا اس بات کے لئے کہ اسم علم کے ساتھ کسی چیز کا ذکر کرنا اس اسم علم کے ساتھ مخصوص کرتا ہے اور ماسوا سے منفی کرتا ہے، اور ہمارے نزدیک یعنی احناف کے نزدیک اس اسم علم کے ماسوا تو مسقوط عنہ ہے اور الفاظ نص اس مسکوت عنہ کو تناول و مشتمل ہوتا ہے، لہٰذا اس مسکوت عنہ پر نفی یا اثبات کے لئے لگایا جا سکتا ہے جیسے جاءنی زید کا یہ مطلب بالکل نہیں کہ ما جاءنی عمر اور محمد رسول اللہ کا مطلب بالکل نہیں کہ حضور کے علاوہ دوسرے حضرات رسول نہیں البتہ حضراتِ انصار کو یہ اشتباہ اسواسطے ہوا تھا کہ دونوں جگہ الماء میں الف لام کو استغراق کے لئے سمجھ لیا تھا، یعنی تمام افراد غسل وجوبا تمام افراد منی بالشہوت کے ساتھ ہیں تو ان کا یہ سمجھ لینا آپ کے مسلک کے لئے دلیل نہیں بن سکتا۔

وَمِنْهَا ماقال الشافعیؒ ان الحکم متی عُلِّقَ بشرط او اُضِیف الی مسمّٰی بوصف خاص اَوْجَبَ نفی الحکم عند عدم الشرط او الوصف ولهذا لم یجوّز نکاح الامة عند فوات الشرط او الوصف المذکورین فی قوله تعالیٰ وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِّنْ فَتَیٰتِکُمُ الْمُؤْمِنٰتِ وحاصله انه الحق الوصف بالشرط واعتبر التعلق بالشرط عاملًا فی منع الحکم دون السبب ولذلك ابطل تعلیق الطلاق والعتاق بالملك وجوّز التکفیر بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصلٌ بالسبب علی اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط والمالیُّ یحتمل الفصل بین وجوبه ووجوب ادائه اما البدنی فلا یحتمل الفصل فلمّا تاخر الاداءُ لم یبق الوجوب ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب

اور استدلال کی وجوہ فاسدہ میں سے وہ استدلال بھی ہیں جن کے قائل حضرت امام شافعیؒ اور احنافؒ کے نزدیک استدلال فاسد ہیں جو قائل ہیں حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کہ جب کوئی حکم کسی چیز کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہو یا حکم مضاف منسوب کر دیا ہو

فصل اس جگہ سے مصنفؒ وجوہِ فاسدہ کا بیان شروع کریں گے۔ من الناس، یعنی حضرت امام شافعی اور اصحاب شوافعؒ عَمِلَ، یعنی استدل۔ ما قال، یعنی ابوبکر الدقاقؒ، ابو حامدؒ اور بعض حنابلہؒ اور بعض اشعریہؒ۔ وھذا، یعنی ان مذکورہ حضرات کا قول۔

کسی ایسے مسمیٰ کی طرف جس کو وصف خاص کے ساتھ موصوف کیا گیا تو ان دونوں صورتوں میں شرط اور وصف نہ ہونے کے وقت وہ حکم منفی ہو جائے گا۔ جیساکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے، ومن لم یستطع طولاً الآیۃ یعنی اگر تم میں سے کوئی شخص حرف مومنہ سے نکاح کی قدرت اور مالی طاقت نہ رکھتا ہو تو پھر اجازت ہے کہ نکاح کر لو تم اپنی مسلمان باندی سے یعنی باندیوں سے نکاح کی اجازت معلق ہے حرہ سے نکاح کی قدرت نہ ہونے پر اور ان باندیوں کو جن سے نکاح کی اجازت ہے اللہ تعالیٰ نے موکد کر دیا ہے قید ایمان کے ساتھ تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر شرط معدوم ہو یعنی حرہ سے نکاح پر قدرت ہو تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تو باندی سے نکاح کی اجازت نہیں ایسے ہی اگر باندی میں صفت ایمانی نہیں تو بھی باندی سے نکاح کی اجازت نہیں، حضرت امام شافعیؒ اس مسلک کے اس لئے قائل ہوئے کہ انہوں نے پہلے تو وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا یعنی یوں خیال فرمایا کہ جب وصف نہ ہوگا تو وہ عدم حکم کو واجب کرنے والا ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک اثر وصف اثر شرط کی طرح ہے، اور دوسرے نمبر پر انہوں نے تعلیق بالشرط کو صرف منع حکم میں عامل سمجھا ہے منع سبب میں عامل نہیں سمجھا، مثال کے طور پر کسی نے کہا ان دخلت الدار فانت طالق تو ان کے نزدیک یہ ان دخلت الدار کے ذریعہ سے تعلیق بالشرط صرف حکم طلاق کو روکتی ہے لیکن طلاق کے سبب یعنی انت طالق کو نہیں روکتی بلکہ انت طالق تو موجود ہو گئی ہے اور ہمارے نزدیک اس ان دخلت الدار نے انت طالق جو سبب طالق تھا اسی کو روک دیا ہے اور جب یہ بات ہے کہ وصف لاحق بالشرط ہے اور تعلیق بالشرط مانع حکم ہے تو ان کے نزدیک جب یہ وصف اور یہ شرط نہیں پائے جائیں گے، تو حکم بھی نہیں پائے جائیں گے اور اب یہ ہے کہ یہ امام شافعیؒ کا مسلک بن گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کسی اجنبی عورت سے کہا ان نکحتک فانت طالق یا کسی غیر کے غلام سے کہا ان ملکتک فانت حرٌ تو اس شخص کے یہ دونوں قول باطل ہیں اس لئے کہ طلاق کے لئے محل کی ضرورت ہے وہ فی الحال نہیں پایا جا رہا ہے حریت کے لئے بھی محل کی ضرورت ہے، اور یہاں بھی نہیں پایا جا رہا ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اس عورت سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی ایسے ہی وہ اس غلام کا مالک بن گیا تو وہ آزاد نہ ہوگا، اور ہمارے نزدیک ان نکحتک وان ملکتک نے انت طالق وانت حرٌ کو ہی روک دیا تھا پھر ہو گیا پس ایک دم وہ انت طالق آگیا اور پھر بن گیا وہ مالک پھر پس وہ انت حرٌ بھی بن گیا ایک شخص نے قسم کھائی کہ اور ابھی وہ حانث نہیں ہوا اور اس نے حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مال ادا کر دیا یعنی تحریر رقبۃ مؤمنۃ یا اطعام عشرۃ مساکین او کسوتھم تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ تعلیق بالشرط معانی سبب نہیں ہوتی، لہٰذا سبب تو موجود ہو گیا جیسے اس نے یوں کہا تھا، کہ اگر میں اس عورت سے نکاح کروں تو میرا غلام آزاد ہے لیکن نکاح کرنے سے پہلے ان کفاروں میں سے ایک کفارہ ادا کر دیا تو اس کی شرط معانی سبب میں سے کوئی نہ تھی لہٰذا سبب کفارہ یمین اور تعلیق بالشرط موجود ہے اور کفارہ کا نفس وجوب ہو گیا ہے البتہ وجوب ادا نہ ہوا ہے وجوب ادا جب ہوگا، جبکہ وہ حانث ہو جائے گا۔ اور نفسِ وجوب پر اگر کوئی ادا کر دے تو وہ کافی ہو جاتی ہے جیسے زید نے عمر سے دس روپے دو[۲]

ومنها الخ وجوہِ فاسدہ میں سے دوسری وجہ، مسمّی الخ جس طرح سے شرط کے مفہوم میں ہوتا ہے۔
اوجب الخ یعنی تعلیق کو اول میں اور اضافت کو ثانی میں۔ ولھذا یعنی ولان عدم الشرط او الوصف یوجب عدم الحکم۔ انہ کی ضمیر مرجع ہے حضرت امام شافعیؒ کی جانب۔ ولذلک یعنی ولان التعلیق یؤثر فی منع الحکم دون السبب۔ الوجوب یعنی کفارہ کا واجب ہونا، بالسبب اور وہ یمین ہے اور شرط مسئلہ یمین میں حانث ہونا ہے۔ (شرح حسامی)

ماہ کے لئے لیا نفس وجوب تو آج ہی سے ہوگیا اور وجوب ادا دو ماہ کے بعد ہوگا لیکن اگر وہ پہلے ادا کر دے تو ادا ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک یہ تکفیر بالمال قبل الحنث جائز ہی نہیں ہے کیونکہ سبب کفارہ یمین نہیں بلکہ سبب کفارہ حنث ہے قسم اس لئے نہیں کھائی جاتی ہے کہ وہ حانث ہو جائے بلکہ قسم اس لئے کھائی جاتی ہے کہ وہ حانث نہ ہو البتہ کفارۂ بدنی کے اندر حضرت امام شافعیؒ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کفارہ قبل الحنث نہیں ہوسکتا کیونکہ بدنی واجبات کے اندر نفس اور وجوب علیحدہ علیحدہ نہیں ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مالیت میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان میں فرق حقوق العباد میں تو ہے حقوق اللہ میں نہیں بلکہ حقوق میں جو وجوب ادا ہے وہی نفس وجوب ہے لہٰذا تکفیر بالمال قبل الحنث جائز نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ تھا کہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہے اور منع سبب میں عامل نہیں ہے۔

وانا نقول بان اقصی درجات الوصف اذا کان مؤثرا ان یکون علۃ للحکم کما فی قولہ تعالٰی الزانی والسارق ولا اثر للعلۃ فی النفی بلا خلاف ولو کان شرطا فالشرط داخل علی السبب دون الحکم فمنعہ من اتصالہ بمحلہ وبدون الاتصال بالمحل لا ینعقد سببًا ولھذا لوحلف لا یطلق فعلق الطلاق بالشرط لا یحنث مالم یوجد الشرط وھذا بخلاف خیار الشرط فی البیع لان الخیار داخل علی الحکم دون السبب ولھذا لوحلف لا یبیع فباع بشرط الخیار یحنث واذا ثبت ان التعلیق تصرف فی السبب باعدامہ الی زمان وجود الشرط لا فی احکامہ صح تعلیق الطلاق والعتاق بالملک وبطل التکفیر بالمال قبل الحنث وفرقہ بین المالی والبدنی ساقط لان حق اللہ تعالٰی فی المالی فعل الاداء والمال اٰلۃ وانما یقصد عین المال فی حقوق العباد ؂

ترجمہ وتشریح مطالب

اس کے برخلاف احنافؒ کا مسلک یہ ہے کہ تعلیق بالشرط منع سبب ہی میں عامل ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرات شوافع نے دو باتیں فرمائی ہیں (۱) انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کر دیا ہے (۲) انہوں نے شرط کو مانع حکم بتلایا ہے ہم اپنے مسلک کے اظہار کے لئے اس سے پہلے نمبر کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وصف کا الحاق شرط کے ساتھ نہیں ہوسکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وصف کے درجات تین ہیں ۔

(۱) وصف اتفاقی ایسا وصف بالاجماع ہمارے اور آپ کے نزدیک مانع حکم نہیں ہے جیسے ربائبکم اللاتی فی حجورکم قرآن کریم میں محرمات ابدیہ کا ذکر ہو رہا ہے اور اسی ذیل میں ان لڑکیوں سے نکاح کی حرمت بھی بتلائی جاتی ہے، جو بیوی مدخولہ کے ساتھ آئیں اور اس خاوند کی پرورش اور گود میں ہوں لیکن اگر فی حجورکم کی وصف نہیں بھی ہے، تب بھی کیونکہ اس کی ماں کے ساتھ اس نے دخول کیا ہے لہٰذا اس لڑکی سے نکاح حرام ہے (۲) وہ وصف جو مؤثر ہو اور تاثیر میں حکم کے لئے گویا کہ علت بن گیا ہو وہ وصف بھی مانع حکم نہیں، مثال کے طور پر الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ الخ اور السارق والسارقۃ وصف زنا علت بن گیا جلد مائۃ یا رجم کے لئے اور اسی طرح وصف سرقہ قطع ید کے لئے علت بن گیا لیکن اے حضرات شوافعؒ اگر تو علت نہ ہو تو

حکم بھی نہ ہوا ایسا نہیں ہے نہ ہمارے نزدیک اور نہ آپ کے نزدیک کیونکہ ایک حکم علل شتیٰ کے ساتھ ثابت ہو سکتا ہے وصف کے ان دو درجوں میں ہمارے اور اس کے نزدیک تو برابر ہوا کہ وصف اگر وصف نہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا حکم اب رہ گیا وصف کا ایک ادنیٰ درجہ اور وہ یہ ہے کہ وصف شرط ہو تو پھر یاد رکھئے کہ شرط سبب پر داخل ہوتی ہے حکم پر داخل ہی نہیں ہوتی، لہٰذا شرط مانع سبب سے معانی حکم نہیں اسی طرح وہ وصف بھی جو بطور شرط ہو وہ مانع سبب ہوگا، مانع حکم نہیں جب یہ صورت ہے، تو یہ وصف روک دے گا حکم کو اس کے محل کے ساتھ متصل ہونے سے اور جب تک اتصال بالمحل نہ ہو تو انعقاد سبب بھی نہیں ہوتا، بہرحال نتیجہ یہ نکلا کہ وصف مانع حکم نہیں ہے، اور شرط بھی مانع حکم نہیں ہے لہٰذا طول حرہ کے باوجود باندی سے اور وہ بھی غیر مؤمنہ سے بھی نکاح جائز ہوا اور ہم نے بتلایا کہ اتصال بالمحل کے بغیر انعقاد سبب نہیں ہوتا اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ طلاق نہیں دے گا پھر اس نے طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو اس تعلیق کی بنا پر محل طلاق یعنی امرأۃ کے ساتھ متصل نہ ہوئی یعنی سبب منعقد نہ ہوا جب تک سبب نہ پایا جائے یعنی دخول دار پر سبب منعقد ہوگا۔ ایسا نہیں کہ انت طالق ابھی سے ہے۔

اے احنافؒ ہم نے بوقت طول حرہ فتیات مومنات سے بھی نکاح کی اجازت نہ دی اس بنا پر کہ اس آیت شریفہ میں نکاح فتیات کی اجازت عدم طول حرہ پر معلق و موقوف ہے اس بنا پر اور فتیات موصوف بالمؤمنات ہیں اور ہمارے نزدیک وصف ملحق بالشرط ہے اور شرط مانع حکم ہے لیکن تم نے طول حرہ کے باوجود نہ صرف فتیات سے اجازت دی، بلکہ مؤمنات فتیات سے بھی اجازت نہ دی اور ہمارے استدلال کو فاسد کہا، اور کہا کہ وصف ملحق بالشرط نہیں اور کہا کہ شرط مانع سبب ہے معانی حکم نہیں حالانکہ سبب حسًا موجود ہے، دیکھو ان دخلت الدار کی شرط فانت طالق پر لگ رہی ہے اور فانت طالق سبب ہے حکم نہیں وقوع طلاق موجود نہیں تو تم خود ہی بتاؤ اے احناف کہ یہ شرط سبب کے لئے کیسے مانع بن سکتا ہے جو حسًا موجود ہے، اچھا خیر ہم تمہارے کہنے سے تھوڑی دیر کے لئے تسلیم ہی کر لیتے ہیں کہ شرط مانع سبب ہے لیکن اے احناف ایک موقع پر تم خود اپنے اصول کے برخلاف تعلیق بالشرط اور یمین کو مانع حکم بتلاتے ہو اور مانعی سبب نہیں بتلاتے ہو اور وہ موقع یہ ہے کہ خیار شرط فی البیع۔

چنانچہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا اگر کیا تو میرا غلام آزاد ہے اور پھر اس کے بعد وہ شخص بیع قطعی نہیں کرتا ہے اور بیع خیار شرط کے ساتھ کرتا ہے اور وہ تمہارے نزدیک بھی اے احناف حانث ہو جاتا ہے، حالانکہ تمہارے قاعدے کے مطابق وجود شرط پایا ہی نہیں گیا تو اس کو حانث نہیں ہونا چاہیے، اس کا غلام آزاد نہیں ہونا چاہیے، اور سبب یعنی بیع کا متحقق ہی نہیں ہوا تو حنث کیسے ہو گیا۔

حضرات شوافع کے اس اعتراض کا جواب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اے شوافع تم کیوں گھبراتے ہو، میں ابھی تم کو بھگاتا ہوں اور اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے هٰذا بخلاف خیار الشرط فی البیع سے دیا ہے اور فرمایا کہ خیار شرط بیع کے اندر اصل میں تو ناجائز ہونی چاہیے تھی، کیونکہ یہ مفضی الی الربوا ہے، لیکن حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا نص کی وجہ سے اور لوگوں کو بیع میں غبن اور دھوکہ سے بچانے کے لئے بیع میں خیار شرط کو جائز رکھا ہے یعنی ایک ضرورت اور مجبوری کے تحت یہ اس کا جواز ہوا اور جو چیز ضرورتاً جائز ہوتی ہے صرف بقدر ضرورت جائز ہے لہٰذا چنانچہ خیار شرط مانع حکم ہے مانع سبب نہیں کیونکہ صرف منع حکم سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور اے حضرات شوافع طلاق اور عتاق پر خیار شرط فی البیع پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ طلاق اور عتاق زندگی میں پیش آنے والی وہ چیز ہے جو کسی حرام شئی کی طرف مفضی نہیں ہوتی ہے، لہٰذا وہاں تعلیق واقع مانع سبب

ہے اور اس تقریر سے یہ بات واضح ہوگئی کہ الحاق وصف بالشرط ناجائز ہے، اور تعلیق بالشرط مانع سبب ہے اور مانع حکم نہیں، لہٰذا تکفیر بالمال قبل الحنث جائز نہیں جیساکہ حضرات شوافع نے کہا اور مالی اور بدنی کفارہ میں فرق جائز نہیں۔
جیساکہ حضرات شوافع نے کہا اور نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا کے درمیان مالیات میں اگر فرق ہے تو حقوق العباد میں ہے کہ وہاں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا ایک دوسرے سے غیر منفک ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا مقصود مالیات کے اندر ادا ہے نفسِ وجوب نہیں لہٰذا یہ استدلال وجوہ فاسد ہوا۔

ومن هذه الجملة ما قال الشافعيؒ ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد و عندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لامكان العمل بهما قال ابو حنيفةؒ ومحمدؒ فيمن قربها التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدًا او نهارًا ناسيًا انه يستانف ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقديم على المسيس وذلك منصوص عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودًا واما قبل وجوده فهو معلق بالشرط اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسلٌ عن الشرط اي معدوم محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين ÷÷

ترجمہ ومطلب:- ومن هذه الجملة ما قال الشافعيؒ ان المطلق محمول على المقيد الخ اور استدلال کی وجوہ فاسدہ میں سے وہ استدلال بھی فاسد ہے جس کے قائل حضرت امام شافعیؒ ہیں وہ یہ فرماتے ہیں کہ کلام اللہ میں جو حکم مطلقاً بیان کیا گیا ہے اس کو کلام اللہ کے اس حکم پر محمول کر لیا جائے گا جس کو کسی دوسری آیت میں مقیداً بیان کیا گیا ہو مطلق کا مطلب ہے صرف ذات کو بیان کیا جائے صفات کے متعلق کچھ نہ کہا جائے اور مقید میں ذات مع الوصف کا بیان ہوتا ہے، حضرت

وَانا الخ۔ حضرت امام شافعیؒ کی اصل مذکورہ کا جواب۔ الزانی الخ۔ اس باب میں زنا موثر ہے جلد کے حکم میں! اور سرقہ موثر ہے قطع ید میں۔ هذا، کالمشار الیه دخول الشرط فی العتاق والطلاق علی السبب دون الحکم۔ یحنث کیوں کہ بیع واقع ہو چکی ہے (اگرچہ خیار شرط کے ساتھ ہی سہی) چونکہ خیار شرط بیع پر داخل نہیں ہوتی، اور خیار شرط بیع کے منعقد ہونے کو بھی منع نہیں کرتی، لہٰذا حانث ہونے سے کیسے مانع ہوگی، باعدامه، یعنی قصداً سبب کو معدوم کر دینا۔ (شرح حسامی)

امام شافعیؒ اس اپنے مسلک میں یہاں تک چلے گئے ہیں کہ اگر وہ بالکل حادثین ہو تب بھی وہ مطلق کو مقید پر محمول فرمالیا کرتے ہیں یعنی احناف کے الفاظ میں قیاس کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیادتی کر دیتے ہیں جیسے کہ قتل ایک حادثہ ہے اور رقبہ مؤمنہ کی تحریر از روئے بیان قرآنی اس کا کفارہ ہے یعنی کفارہ قتل میں اللہ تعالیٰ نے ذات رقبہ کو صفت مومنہ کی قید کے ساتھ مقید فرمایا ہے اور دوسرا اور تیسرا حادثہ جہاد اور یمین ہے اور ان دونوں حادثوں کے لئے کفارہ اللہ تعالیٰ نے صرف ذات رقبہ کی تحریر کو ذکر فرمایا ہے اور ان دونوں حادثوں میں رقبہ کو صفت مومنہ کے ساتھ مقید نہیں فرمایا ہے، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام کفارات جنس واحد ہیں لہٰذا قتل کے کفارے میں رقبہ کے لئے مومنہ کی قید جو ہے جہاد اور یمین کے کفاروں میں بھی وہی کفارہ واجب وضروری ہے، حضرت امام شافعیؒ بطور دلیل ارشاد فرماتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید ایک وصف ہے اور وصف ملحق بالشرط ہے۔

اور جس آیت منصوص علیہ میں مومنہ کی قید اللہ تعالیٰ نے لگائی ہے اگر وہاں مومنہ کا اعتبار نہ کیا جائے اور محض رقبہ کافرہ کو آزاد کر دیا جائے تو وہ کفارہ نہ ہوگا لہٰذا بقیہ کفارے بھی چونکہ ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں مومنہ کی قید کے بغیر ادا نہ ہوں گے اور ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا چاہے یہ دونوں مطلق اور مقید ایک ہی حادثہ سے تعلق رکھتے ہوں البتہ ہمارے نزدیک اتنی بات ضروری ہے کہ اس حادثہ واحدہ کے اندر مطلق ایک حکم میں وارد ہوا ہو اور اسی حادثہ واحدہ کے اندر مقید دوسرے حادثہ میں واقع ہوا ہو کیونکہ ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، اور ہو سکتا ہے کہ ایک حکم میں اللہ نے مقید اس لئے فرمایا کہ وہاں سختی منظور ہو اور دوسرے حکم میں مطلق اس لئے فرمایا ہو کہ وہاں نرمی فرمایا ہو، چنانچہ ظہار ایک حادثہ ہے جس کے لئے دو حکم ہیں ایک حکم دو مقید کفاروں پر مشتمل ہے اور دوسرا حکم ایک مطلق کفارے پر مشتمل ہے گویا کہ کفارے تین ہیں نمبر ایک تحریر رقبہ نمبر دو صیام شہرین متتابعین نمبر تین اطعام ستین مسکین، پہلے حکم میں دو مقید کفارے فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا وفصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا اور دوسرے حکم میں مطلق کفارہ فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکین ہے، اب اگر خدانخواستہ اپنی بیوی سے ظہار کر لیا اور روزوں کے ذریعے سے کفارہ ادا کر رہا تھا اور روزوں کے درمیان اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کر لی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ از سر نو پھر دو مہینے کے پے در پے روزے رکھے گا، لیکن اگر مسکین کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر رہا تھا اور اس کے درمیان میں مجامعت کر لی تو از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہیں کیونکہ تحریر رقبہ اور صیام شہرین میں تو اللہ تعالیٰ نے من قبل ان یتماسا کی قید لگائی تھی، اور اطعام ستین مسکین میں یہ قید نہیں لگائی، یہاں دو باتیں یاد رکھنے کی ہیں کہ تحریر رقبہ اور صیام شہرین کا کفارہ مجامعت سے پہلے ہو اور جب یہ پہلے ہوگا تو خود بخود ضروری ہوا کہ کفارہ مجامعت سے خالی ہو اب جس شخص نے تحریر رقبہ یا صیام شہرین سے کفارہ ادا کرنے کے درمیان میں مجامعت کر لی تو اگرچہ خلو عن المسیس نہیں رہا لیکن استیناف کفارے کی ادائیگی سے کم از کم تقدیم کفارہ عن المسیس تو ہو جائے گی۔

ومنها ما قال بعضهم انَّ العَام يخص بسببه وعندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه كقوله نعم او بلى اوخرج مخرج الجزاء كقول الراوى سها رسول

ومَن الخ وجوہِ فاسدہ میں سے تیسری وجہ۔ وَاِنۡ، وصلیہ۔ عدمہ، یعنی عند عدم الشرط۔ فی الخ مثلاً کفارۂ قتل میں۔ کانا، یعنی مطلق اور مقید۔ اسلام غفرلہٗ

الله صلی الله علیه وسلم فسجد او خرج مخرج الجواب کالمدعو الی الغداء ویقول والله لا اتغدی فاما اذا زاد علی قدر الجواب فقال والله لا اتغدی الیوم وھو موضع الخلاف فعندنا یصیر مبتداءً احترازاً عن الغاء الزیادة ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب:۔ ماقال بعضھم، اور استدلال کی وجوہ فاسدہ میں سے وہ استدلال بھی باطل ہیں جس کے قائل ہوئے ہیں بعض حضرات کہ بیشک عام اپنے سبب نزول کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے، (اور ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے) نمبر ایک البتہ ہمارے نزدیک وہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے بشرطیکہ مستقل بنفسہ نہ ہو یعنی صرف اس عام کو سُن کر اس سبب کے سُننے بغیر اس عام کے معنی سمجھ میں آسکے جیسے کہ کسی کا قول ہاں اور کیوں نہیں نمبر دو یا یہ ہو کہ وہ عام آیا ہو جزا کے موقع پر تو بھی خاص ہو جائے گا جیسے کہ راوی کا قول سہو فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر سجدہ فرمایا نمبر تین اور وہ عام بھی خاص ہو جائے گا جو جواب کے موقع میں آیا ہو جیسے کہ وہ شخص جس کو بلایا گیا ہو ناشتہ کی طرف جواب میں کہے کہ خدا کی قسم میں ناشتہ نہیں کروں گا ان تینوں مواقع پر ہمارے نزدیک عام خاص ہو جائے گا، لیکن اس تیسرے موقع پر اگر جواب کی مقدار پر اس شخص نے کچھ زیادتی کر دی اور کہدیا کہ خدا کی قسم میں آج ناشتہ نہیں کروں گا بس یہی ان حضرات سے ہمارے اختلاف کی جگہ ہے ان کے نزدیک تو یہ بھی خاص ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ کلام مستقل ہے کلام کی زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے۔

ومنھا ماقال بعضھم ان القران فی النظم یوجب القران فی الحکم مثل قول بعضھم فی قوله تعالی وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّکٰوةَ ان القران یوجب ان لا تجب الزکوٰة علی الصبی قالوا لان العطف یقتضی المشارکة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت علی الکاملة وھٰذا فاسدٌ لان الشرکة انما وجبت فی الجملة الناقصة لافتقارھا الی مایتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشرکة الا فیما یفتقر الیه ولھٰذا قلنا فی قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانتِ طالق وعبدی حرٌّ ان العتق یتعلق بالشرط لانه فی حق التعلیق قاصرٌ ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب:۔ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے وہ استدلال بھی باطل ہے کہ جس کے قائل ہوئے ہیں بعض حضرات نظمِ قرآن یعنی حرف واؤ کے ذریعے سے دوٌ کلاموں کو جمع کرنا حکم کے اندر بھی تو ان دونوں جملوں کے

قال الخ۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اس قول کے قائل حضرت امام مالکؒ ہیں، القِران یعنی دو کلاموں کے درمیان حرف واؤ کے ساتھ جمع کرنا، القرآن یعنی الجمع۔ جمع کرنا، یوجب (یعنی یثبت) احنافؒ اور ان حضرات کے درمیان (جو اس قول کے قائل ہیں) اس امر پر تو اتفاق ہے کہ نابالغ بچے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، البتہ احنافؒ کا استدلال دوسرا ہے، یہ نہیں جو اس جگہ وجوہ فاسدہ کے تحت مذکور ہے، المشارکة یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان۔ ھٰذا یعنی ان حضرات کا اس سے استدلال کرنا ھٰا، یہ ضمیر راجع ہے جملۂ ناقصہ کی جانب۔ مایتمّ به، یعنی خبر کیونکہ خبر سے جملۂ ناقصہ مکمل اور تام ہو جاتا ہے، قاصرٌ۔ اگرچہ بذاتِ خود تو یہ جملہ تام ہے، البتہ شرط کی جانب چونکہ منسوب ہے اس اعتبار سے ناقص ہوگا۔ (شرح حسامی)

اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے، جیسے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا قولِ مبارک اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ میں بعض حضرات نے کہا کہ واؤ کے ذریعے دونوں جملوں کا قران اس بات کو واجب کرتا ہے کہ زکوٰۃ بچے پر واجب نہیں جیسے کہ نماز بچے پر واجب نہیں اور ان حضرات نے یہ قول اس واسطے کہا کہ عطف مشارکت کا مقتضی ہے، اور اعتبار کر لیا انہوں نے اس جملہ ناقصہ کا جس کو جملہ کاملہ پر معطوف کر دیا گیا ہو، اور یہ انکا اعتبار اور انکا قیاس فاسد ہے اس لئے کہ بے شک شرکت جملہ ناقصہ میں واجب ہوئی تھی اس جملے ناقصہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس حصے کلام کی طرف جس کے ساتھ یہ جملہ ناقصہ تام اور مکمل ہو جائے لیکن اگر ایک جملہ اپنی ذات سے خود مکمل ہو اور دوسرا بھی مکمل ہو تو شرکت فی الحکم واجب نہیں ہے لیکن کامل جملوں میں بھی اس حصے میں شرکت واجب ہو جائے گی جس میں کہ ایک جملہ دوسرے جملے کی طرف محتاج ہو جائے جیسا کہ تعلیق بالشرط میں ہوا کرتا ہے اور اس وجہ سے کہا ہم نے اس شخص کے قول میں جس نے اپنی عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو طلاق والی ہے اور میرا غلام آزاد ہے (اگرچہ انت طالق یہ بھی جملہ کامل اور عبدی حرٌ بھی جملہ کامل ہے لیکن عبدی حرٌ ان دخلت الدار کی حد تک انت طالق کی محتاج ہے) کہ عتق آزادی شرط کے ساتھ متعلق ہوگی، کیونکہ جملہ اخریٰ باوجود کامل ہونے کے تعلیق کی حد تک قاصر اور غیر کامل تھا۔

فصل فی الامر وهو من قبيل الوجه الاوّل من القسم الاوّل مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له فى التكرار ولا يحتمله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل فردٌ فلا يحتمل العدد ولهذا قلنا فى قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه نية العدد الا ان تكون المرأة أمة لان ذلك جنس طلاقها فصار من طريق الجنس واحداً ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب:- فصل فی الامر، یہ فصل امر کے احکام کے بیان میں ہے اور وہ امر کی قسم اوّل یعنی تقسیم اوّل کی وجہ اوّل یعنی خاص کے قبیل سے ہے وہی تقسیمات جن کا ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں اس لئے کہ بے شک امر مثالی کے طور پر افعل ایک لفظ خاص ہے، فعل کی گردانوں میں سے ایک گردان کے لئے مخصوص ہے، اور معانی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور وہ معانی خاص فعل کا طلب کرنا ہے اس امر کا موجب بمعنیٰ وہ حکم جو امر کے ذریعہ ثابت ہو جمہور اور احناف کے نزدیک الزام یعنی وجوب ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے وجوب کے لئے علاوہ اباحت، ندب وغیرہ بھی امر سے مفہوم ہو سکتے ہیں اور امر احناف کے نزدیک چاہے کسی اباحت کو ممنوع کرنے کے بعد آئے چاہے اس اباحت کو ممنوع کرنے سے پہلے آیا ہو برابر ہے، وجوب کے معنیٰ میں اور مقتضا امر احناف کے نزدیک تکرار بالکل نہیں اور وہ امر احتمال تکرار بھی نہیں رکھتا اس لئے کہ بیشک امر کا صیغہ مختصر کر دیا گیا ہے، اس صیغہ کے ذریعے سے طلب فعل کے معنیٰ کو (جیسے اِضرب، اطلب منک الضرب کا مختصر ہے) اور اضرب فعل کا لفظ ہے یعنی فرد ہے، لہٰذا محتمل العدد نہیں لہٰذا امر میں تکرار نہیں اور اسی بنا پر کہا ہم نے کسی شخص کے قول میں جو اس نے اپنی عورت سے کہا طلقی نفسک تو یہ

قول ایک طلاق پر واقع ہوگا - اور اس قول میں دو کی نیت عمل نہ کرے گی (اس لئے کہ حرہ کی طلاق میں دو خالص عدد ہے) اور یہ دو کی نیت عدد کی نیت ہو جائے گا، مگر یہ کہ عورت باندی ہو تو دو کی نیت بھی درست، کیونکہ اس باندی کی طلاق کی جنس یعنی فرد حکمی دو ہیں، پس باندی کے لئے دو طلاقیں جنس طلاق کے طریقے واحد اور فرد حکمی ہے۔

تشریح و تقریر:- فصل فی الامر

نظم قرآنی کی تقسیمات اربع اور ان کی بیس قسمیں بیان کرنے کے بعد اور ان کے ذیل میں استدلال کی وجوہ فاسدہ کو بھی بیان کرنے کے بعد اب مصنف اصل مطلب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اختصار کے ساتھ اصل مطلب دو ہیں (۱) امر اور (۲) نواہی، امر ہو یا نواہی، بہرحال ان تقسیمات اربع سے بیس قسموں سے الگ نہیں اللہ تعالیٰ کی اصل حیثیت امر ہے بندہ کی اصل حیثیت مامور ہے اس لئے پہلے امر کی فصل کو بیان کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ تقسیم اول کی قسم اول یعنی خاص کے قبیل سے امر ہے یعنی امر صیغہ اور لغت کی ایک قسم ہے اور ایک لفظ خاص ہے معنی مخصوص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور امر کے وہ معانی مخصوص طلب فعل ہیں، البتہ امر میں فعل کی گردان ہوتی ہے تاکہ وہ اسم خاص اور صرف خاص ممتاز ہو جائے، اور یاد رکھنا چاہیے کہ خاص مایتناولہ میں قطعی ہوتا ہے۔

اور امر کا موجب یعنی وہ حکم جو امر سے ثابت ہے وہ عند الجمہور یا عند الاحناف الالزام ہے یعنی وجوب ہے اگرچہ بعض کا قول یہ بھی ہے کہ امر وجوب اور ندب اباحت اور تہدید کے درمیان مشترک ہے، لیکن احناف کے نزدیک امر میں اور وجوب میں علت اور معلول لازم اور ملزوم کا تعلق ہے، اسی لئے مصنف نے امر کا موجب الالزام بتلایا ہے یعنی امر مختص بالوجوب اور وجوب مختص بالامر ہے، الّا یہ کہ کوئی دلیل ایسی آجائے جس سے امر کا وجوب ختم ہو جائے تو اور بات ہے، اور امر کے یہ معنی وجوب کسی چیز کی ممانعت کے بعد ہو یا امر کی ممانعت سے پہلے ہو ہر صورت میں، مثال کے طور پر احرام کی حالت میں شکار کرنے سے منع کر دیا گیا اور پھر فرمایا واذا حللتم فاصطادوا، اس آیت میں امر شکار کی اباحت کو ممنوع قرار دینے کے بعد آیا ہے نفس امر کا جہاں تک تعلق ہے، وجوب ہی کا معنی ہے، لیکن وہ اصل حکم طیبات کی دلیل سے وجوب اباحت میں تبدیل ہو گیا ہے۔

اور احناف کے نزدیک امر کے معنی میں تکرار بالکل ہی نہیں بلکہ احتمال تکرار بھی نہیں اس لئے کہ امر اصل میں مخاطب سے فعل کو طلب کرنے کے لئے یعنی مصدری کو طلب کرنے کے لئے ایک مختصر صیغہ ہے اور معانی مصدری فرد ہوتا ہے اور جو فرد ہوتا ہے نہ اس میں تکرار ہوتی ہے اور نہ احتمال تکرار ہوتی ہے یعنی عددیت کا شائبہ بھی نہیں ہوتا ہے، جیسے کہ مثال کے طور پر اضرب، اطلب منک الضرب لہذا الغلام کا اختصار ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اب اس کو

حواشی: ھو، یعنی الامر - الوجہ الاول یعنی القسم الاول وہو الخاص - مماذکرنا - اشارہ ہے اس عبارت کی جانب وہو الذی کان باعتبار الصیغۃ واللغۃ دو ترکیب کی ضمیر کا مرجع الامر ہے - بدلیل - الدلیل میں ایک احتمال ہے کہ وہ دلیل وجوب ہو اور دوسرا احتمال ہے کہ دلیل عدم وجوب ہو - الامر، یعنی امر مطلق - ولہذا، یعنی لاجل ان الامر لا یوجب التکرار ولا یحتملہ - لا تعمل، یعنی لا تقع، ولا تؤثر فی تغیر موجب الکلام - فیہ یعنی فی ہذا القول - لانہ یعنی نیۃ لثنتین - ذلک یعنی العدد - فصار، یعنی فصار العدد - (شرح حسامی)

پیٹتے رہیں بلکہ ایک دفعہ کس کر ایک تھپڑ لگا دو کافی ہے جب یہ بات طے ہوگئی تو ہم نے کہا کہ کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو ان الفاظ سے وہ عورت اپنے آپ کو صرف ایک طلاق دیدے، چاہے خاوند نے دو کی نیت کی ہو، کیونکہ ایک طلاق، طلاق کا فرد حقیقی ہے اور اگر خاوند نے تین طلاق کی نیت کی ہو تو وہ عورت اپنے آپ کو تین طلاق بھی دے سکتی ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ تین عدد نہیں بلکہ طلاق کا مجموعی اعتبار سے فرد حکمی ہے اور دو تو خاص عدد تھا وہ نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی ہے، لہٰذا غیر معتبر ہاں اگر عورت باندی ہو تو وہ اپنے آپ کو ایک طلاق بھی دے سکتی ہے، کیونکہ یہ فرد حقیقی ہے، کیونکہ باندی کے حق میں فرد حکمی ہے۔

ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوٰة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا ✧ ✧ ✧

ترجمہ ومطلب:- ہر امر کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ امر جس کی ادائیگی کا وقت مطلقاً بیان کیا گیا ہے، جیسے کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر اور کفارہ قضاء رمضان اور نذر مطلق کا امر ایسا امر ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے بناء پر فوری ادائیگی کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح وتقریر! پھر امر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جن کی ادائیگی کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا اور دوسرے وہ کہ جن کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کر دیا گیا ہو تو ایسے امر جن کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر نہیں کیا گیا اگر ان کی ادائیگی میں تاخیر ہوگی تو ہمارے احناف کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے کوئی گناہ نہ ہوگا اور ان کی فوری ادائیگی ضروری نہیں ہوگی، جب بھی ادا کریں ادا ہو جائیں گے، البتہ آخر عمر میں جب وہ ادا کرنے پر قادر نہ رہے تو گناہ گار ہوگا۔ جیسا کہ زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر، کفارات قضاء رمضان اور نذر مطلق کہ ان کی ادائیگی کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، بس عمر بھر میں ادا ہو جانا چاہیے۔

مطالب اور وہ امر کہ جس کے ذریعے سے مامور بہ کی ادائیگی وقت معین میں ضروری ہو اس کا نام الامر مقید بالوقت ہے، اس کی چند قسمیں ہیں (۱) اس امر کی ادائیگی کا جو وقت مقرر کیا گیا ہے، وہ ادا کی جانے والی کے لئے ظرف ہو معیار نہ ہو۔ یعنی ادا عبادت کے بعد وقت بچ جاتا ہو۔ (۲) اور وہ وقت اس عبادت کے لئے ادائیگی کا شرط بھی ہو یعنی اس عبادت کی ادائیگی وقت سے پہلے صحیح نہ ہو اور اس وقت کے فوت ہو جانے کے بعد وہ عبادت بھی فوت ہو جاتی ہو اور یہی وقت جو اس عبادت کے لئے ادائیگی کا مقرر کیا گیا ہے، اس عبادت کے وجوب کے لئے سبب بھی ہو یعنی اس وقت کو وجوب میں تاثیر حاصل ہو، مثال کے طور پر نماز کہ نماز کا وقت ظرف ہے معیار نہیں نماز پڑھنے کے بعد بچ جاتا ہے اور یہی وقت نماز کے لئے شرط بھی ہے، چنانچہ وہ نماز اس وقت کے فوت ہو جانے سے فوت ہو جاتی ہے اور یہی وقت اس نماز کے لئے سبب بھی ہے، یعنی قبل الوقت نماز کی ادائیگی نہیں ہو سکتی ہے، جیسے قبل السبب کوئی سبب نہیں ہو سکتا، لیکن امر کی اس قسم کے اندر جس میں وقت کو ظرف بھی بنایا گیا ہے، اور سبب بھی

بنایا گیا ہے ایک ذراسی دقت ہے اور وہ یہ ہے کہ سبب پہلے ہوتا ہے مسبب بعد میں اگر یہ وقت سبب ہے، تو اس وقت کے پورا گزر جانے کے بعد نماز پڑھنا چاہیے، اس میں تو تاخیر نماز لازم آتی یا اگر اس نماز کو وقت سے پہلے پڑھ لیا جائے تو مسبب اپنے سبب پر مقدم ہو جائے گا اور یہ بھی ناجائز اور اگر وقت کے اندر پڑھا جائے تو ظرفیت کی رعایت تو ہو جاتی ہے سبب کی رعایت نہیں ہوتی اس دقت سے بچنے کے لئے پورے وقت کو سبب نہیں بنایا گیا، بلکہ پورے وقت میں سے وقت کا وہ جزء جو تکبیر تحریمہ کی متصل ہو اس کو سبب بنایا گیا تاکہ ظرفیت کی بھی رعایت ہو جائے اور سببیت کی بھی رعایت ہو جائے اور نتیجہ یہ نکلا کہ جب کسی وقت نماز کا شروع ہوا تو اس کا جزء اول سبب ہوا اگر ادائگی اس کے ساتھ متصل ہو اور اگر اس جزء میں ادائگی نہیں ہوئی تو سببیت اس سے آگے منتقل ہوتی چلی جائے گی، کہ اگر کسی نے نماز نہیں پڑھی اور اس نماز کا وقت اتنا جزء باقی رہ گیا جس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے، تو وہ سبب وجوب بن گیا لیکن امام زفرؒ کے نزدیک کسی نماز کا وہ حصہ سبب بنتا ہے جس میں چار رکعتیں پڑھی جا سکتی ہیں، اور نماز کے پڑھنے سے پہلے کے تمام اجزاء وقت کو سبب نہیں بنایا جا سکتا اس لئے کہ یہ وقت کے قلیل حصہ سے وقت کے کثیر حصہ کی طرف تجاوز کرنا ہوگا اور اس پر اس کے پاس کوئی دلیل نہیں اب یہ طے ہو گیا کہ جزء آخر جس میں وسعت تحریمہ ہو وہ سبب بن جایا کرتا ہے اب اس جزء آخر میں کوئی کافر مسلمان ہو گیا یا کوئی بچہ بالغ ہو گیا، کوئی مجنوں عقلمند ہو گیا یا خدانخواستہ کوئی عقلمند مجنوں ہو گیا یا کوئی مقیم مسافر ہو گیا یا کوئی مسافر مقیم ہو گیا یا کوئی عورت حیض والی ہو گئی یا حیض والی پاک ہو گئی تو اس جزء آخر میں ان سب چیزوں کے نماز کے متعلق جو شرعی احکام ہیں وہ جاری ہو جائیں گے، اور یہ جزء آخر صحت اور فساد کے اعتبار سے بھی معتبر ہے، نماز فجر کا آخر کامل ہے، اس وقت کسی نے شروع کی بیچ میں طلوع شمس کا فساد آ گیا نماز باطل ہو گئی، کیونکہ کامل واجب ہوئی تھی، کامل اتمام نہ ہوا اور اگر یہ جزء آخر ناقص ہے جیسا کہ عصر میں سورج کے زرد ہو جانے کے وقت اور اس وقت کوئی نماز عصر شروع کرتا ہے اور بیچ میں غروب شمس کا فساد آ جاتا ہے تو نماز بالکل نہیں ہوئی کیونکہ ناقص واجب ہوئی تھی ناقص ہی اس کا اتمام ہو گیا اب کسی شخص نے اعتراض کیا کہ کسی شخص نے نماز عصر کا وقت کرتے ہوئے اللہ اکبر کہکر نیت باندھی یعنی وقت کامل میں نیت باندھی اور بڑی لمبی قرأت وسجود کیا، یہاں تک کہ سورج ڈوب گیا اور اس وقت نماز کا وقت ختم ہو گیا تو اے احناف اس کی نماز فاسد نہیں ہوئی، حالانکہ کامل واجب ہوئی ناقص تمام ہوئی تو اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وہ تو حضرت ہیں عزیمت پر عمل کر رہا ہے کہ تمام وقت کو صلوٰۃ میں مشغول کر دیا ہے، لہٰذا یہ اس کی تھوڑی سی غلطی معاف ہے، اب اس کے بعد وہ آیا، جس نے نماز بالکل ہی نہ پڑھی حتیٰ کہ پورا وقت گزر گیا تو اس کے لئے وجوب قضاء سبب وہ پورا نماز کا وقت ہے، جو گزر چکا کیونکہ اب ظرفیت اور سببیت کے درمیان اشکال اور وقت کی بات نہ رہی، چنانچہ اب قضاء کے لئے تمام وقت کو سبب وجوب کہا جائے گا اور کوئی قضاء نماز ان وقت مکروہ میں نہیں قضاء کی جائے گی کیونکہ اس کا وجوب کامل کے ساتھ ہوا اور اس کا فساد موقوف بفساد ہے۔

والمقيد بالوقت انواع نوعٌ جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب

عن الوقت، یعنی الوقت الذی لم یتعلق اتیان الفعل فیہ بوقت معین۔ النذر المطلق، اس قید سے نذر مقید کو خارج کرنا ہے، لا یوجب الخ، اس مسئلہ میں اختلاف ہے جس کی تفصیل فقہ کی کتب میں ملاحظہ ہو۔

5/1 وهو وقت الصَّلوٰة الا ترٰى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداءُ يفوت بفواته فكان شرطا والاداءُ يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسُد التعجيل قبله فكان سببا والاصل فى هذا النوع انه لما جُعَل الوقت ظرفا للمؤدى وسببًا للوجوب لم يستقِم ان يكون كل الوقت سببا لان ذٰلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه ؛؛

ترجمہ ومطلب :- نمبر دو وہ امر جس کی ادائیگی کا وقت مقرر اور مقید کر دیا گیا ہے ، اس کی چار قسمیں ہیں، امر مؤقت کی قسم اول میں تین باتیں ضروری ہیں ،(۱) وقت کو ظرف بنایا گیا ہو اس عبادت کے لئے جو ادا کی جائے گی، اور وہ وقت اس عبادت کی ادائیگی کے لئے شرط ہو اور وقت اس عبادت کی ادائیگی کے وجوب کے لئے سبب ہو اور وہ وقت نماز ہے کیا نہیں دیکھتے ہیں آپ، کہ ادائیگی صلوٰۃ کے بعد وقت بچ رہتا ہے ، پس وقت صلوٰۃ ظرف ہوا معیار نہ ہوا ، لہٰذا وقت صلوٰۃ شرط ہوا اور ادا ءِ صلوٰۃ وقت کی صفت کے بدلنے سے بدل جاتی ہے ، اور اداء صلوٰۃ میں قبل الوقت جلدی کرنا ادا ءِ صلوٰۃ کو فاسد کرتا ہے۔

لہٰذا وقت سبب ہوا اور امر مؤقت کی اس قسم کے اندر اصل بات تو یہ ہے کہ جب وقت کو ظرف بنا دیا گیا اس عبادت کے لئے جو ادا کی جائے گی ، اور سبب بھی بنا دیا گیا وجوب ادا کے لئے تو پھر درست نہیں رہتی ہے، یہ بات ہے کہ تمام وقت سبب بن جائے اس لئے کہ بے شک یہ بات یعنی وقت کا سبب بن جانا واجب کرے گا اداءِ صلوٰۃ کے سبب پر (یعنی بیک وقت وقت صلوٰۃ ظرفیت اور سببیت کی رعایت نہیں ہو سکتی ہے) پس مجبوراً واجب ہوئی یہ بات کہ اس وقت کے کچھ حصے کو سبب بنایا جائے یعنی وہ وقت کا جز سبب بنے گا ، جس کے ساتھ ادا ءِ صلوٰۃ متصل ہوگی ، پس اگر ادا ءِ صلوٰۃ متصل ہو جائے جز اول کے ساتھ پھر وہی سبب ہے ، ورنہ یعنی اگر ادا ءِ صلوٰۃ وقت جز اوّل کے ساتھ متصل نہ ہو تو منتقل ہوتی جائے گی اس جز کی طرف جو اسی سے متصل اور پھر اس سے جو متصل ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ سببیت کا احتمال جز ناقص کی طرف منتہی نہ ہو جائے یہ ہم نے اس لئے کہا کہ جب ضروری ہو گیا تمام وقت کو سبب بنانے سے منتقل ہونا جز کی طرف اور ادھر تمام وقت کے بعد کوئی جز مقدر اور مقرر باقی نہیں رہتا تو پھر مجبوراً واجب ہو گیا سبب کو منحصر کر دینا وقت کے اس ادنیٰ جز پر جو ادائے صلوٰۃ کے ساتھ متصل ہو اور نہیں جائز ہے اس نسبت کو مقدر کرنا ان اجزاء پر جو اداءِ صلوٰۃ سے پہلے گزر چکے ہیں ، اس لئے کہ یہ بات تو پہونچا دے گی قلیل جز سے گزر جانے کی طرف اجزاء کثیر کی جانب اور بلا دلیل لہٰذا بمعنیٰ ہے یہ پھر پوری طرح سببیت کا انتقال ہوتا رہے گا ۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے ، امام زفرؒ کے نزدیک یعنی اتنا وقت باقی رہ جائے ، جس میں چار رکعتیں پڑھی جا سکیں ، اور ہمارے نزدیک اجزاءِ وقت میں سے بالکل اس جز آخر تک سَبَبِیّت منتقل ہوگی جس میں کہا جا سکے ۔

المقیّد یعنی الامر المقید ۔ انواعٌ یعنی تین اقسام ہیں ۔ ظرفاً یعنی زماناً محیطٌ بہ شرطاً ۔ کیونکہ ادائیگی اسکے بغیر ممکن نہیں ، حالانکہ وہ نہ تو ادا کے مفہوم میں داخل ہے اور نہ وہ مؤثر ہے ، اس کے وجود میں ، لہٰذا اس کو علت کے درجہ میں قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ اور نہ اس کو شرط برائے مودّی قرار دیا جائے گا ، بلکہ شرط برائے اداء کہا جائے گا ۔ ھو یعنی قسم اوّل مجعل الوقت الخ ۔ عن الاداء یعنی اداءِ نماز کے بعد وہ وقت بچ رہتا ہے ۔ انّہ ، یہ ضمیرِ شان ہے ۔ اسلام غفرلہٗ

فوجب ان يجعل بعضه سببًا وهو الجزء الذى يتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب ولا ينتقل السببية الى الجزء الذى يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر وجب الاقتصار على الادنى ولم يجز تقريره على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند زفرؒ والى اٰخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية فيه لما يلى الشروع فى الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حاله فى الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويُعتبَر صفةُ ذٰلك الجزء فان كان ذٰلك الجزء صحيحًا كما فى الفجر وجب كاملًا فاذا اعترض الفسادُ بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذٰلك الجزءُ فاسدًا كما فى العصر يستانف فى وقت الاحمرار وَجَبَ ناقصًا فيتأدى بصفة النقصان ولا يلزم على هذا اما اذا ابتدأ العصر فى اول وقته ثم مدّه الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جَعَل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفوًا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوٰة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية لانتقال السّببية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال فلا يتأدى بصفة النقصان فى الاوقات الثلثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض ❊ ❊ ❊

ترجمہ ومطلب :۔ پس تقریر سابق کی بنا پر متعین ہوگئی سبب صلوٰۃ وقت کے اس جز کے اندر جس سے ادا، صلوٰۃ کا شروع کرنا متصل ہو کیونکہ (اب اگرچہ آخر بھی ختم ہو جائے) اس کے بعد کوئی جز وقت باقی نہیں رہا سببیت کے منتقل ہونے کے لئے، پس نتیجہ یہ نکلا کہ نماز کے جزء آخر کا حامل معتبر ہوگا، مسلمان ہونے میں اور بالغ ہونے میں اور عاقل ہونے میں اور دیوانہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے والی ہونے میں اس جز آخر کے اندر اور نماز کے صحیح اور فاسد ہونے میں نماز کے وقت اس جز آخر کی صفت معتبر ہوگی، پس اگرچہ جز صحیح اور کامل ہے جیسا کہ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی، چنانچہ نماز کے بیچ میں فساد آجائے گا، سورج کے نکل آنے سے اور فرض باطل ہو جائے گا اور اگر نماز کا یہ جز آخر فاسد اور ناقص ہے جیسا کہ عصر میں ہوتا ہے، اس حال میں کہ وہ عصر کی نماز شروع کی گئی ہو سورج کے سرخ ہونے کے وقت میں تو یہ عصر کی نماز ناقص ہی واجب ہوئی چنانچہ (اگر بیچ میں سورج بھی غائب ہو جائے گا) تو بھی یہ عصر کی نماز نقصان کی صفت کے ساتھ متصف ہو کر ادا ہو جائے گی، اور ہمارے اس مسلک میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ شروع کیا ہو کسی نے عصر کی نماز کو عصر کے وقت اول میں اور پھر کھینچتا ہوا چلا گیا اس عصر کی نماز کو یہاں تک کہ سورج ڈوب گیا، تو یہ عصر فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ شریعت نے اس شخص کو ادا صلوٰۃ کے اندر تمام وقت کے مشغول کر دینے کا حق دیا ہے، پس کر دیا جائے گا، وہ حصہ جو فساد اور نقصان کے ساتھ متصل ہے عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے معاف، اس لئے کہ اس فساد سے بچنا نماز میں عزیمت پر عمل کرنے کے ساتھ ساتھ

دشوار تھا اور جب ادا صلوٰۃ سے تمام وقت ختم ہوگیا ہو تو اب وجوب صلوٰۃ کو پورے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا، اس ضرورت کے ختم ہونے کی وجہ سے جو بلا رہی تھی پس کل کو سبب بنانے کے بجائے جز کو سبب بنانے کی طرف چنانچہ یہ قضا نماز کی کمال کی صفت کے ساتھ واجب ہوگی، اور صفت نقصان کے ساتھ ادا نہ ہوگی، ان تینوں اوقات میں جو مکروہ ہیں جیساکہ وہ تمام فرائض ان اوقات میں ادا نہیں ہو سکتے۔

وَالنوع الثانی مَا جُعِلَ الوقت معیارا لہ وسببا لوجوبہ وھو وقت الصوم الا تریٰ انہ قُدِّرَ بہ واضیفَ الیہ ومن حکمہ ان لا یبقی غیرہ مشروعًا فیہ فیصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء فی الوصف الا فی المسافر ینوی واجبًا اٰخر عند ابی حنیفۃؒ ولو نوی النفلَ ففیہ روایتان واَمّا المریض فالصحیحُ عندنا انہ یقع صَومُہ عن الفرض بکل حال لان رخصتہ متعلقۃ بحقیقۃ العجز فیظھر بنفس الصّوم فواتُ شرط الرخصۃ فیلحق بالصحیح ٭٭

ترجمہ ومطلب: ۔ اور امر موقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس کے لئے وقت کو معیار بنایا گیا ہو اور جس کے واجب ہونے کے لئے اس وقت کو سبب بنایا ہو اور وہ روزے کا وقت ہے کیا نہیں دیکھتے ہیں آپ کہ مقرر کر دیا گیا ہے روزہ اس وقت کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے وہ روزہ اس وقت کی طرف امر مؤقت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا غیر اس جیسا اس وقت کے اندر شریعت میں معتبر نہیں، چنانچہ درست ہو جاتا ہے یہ روزہ رمضان کا محض روزے کے نام کے ساتھ بھی اور روزے کے اوصاف میں غلطی کے ساتھ بھی مگر مسافر کے اندر استثناء ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کہ اگر وہ مسافر واجب آخر کی نیت کرے تو وہ واجب آخر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ادا ہو جائے گا لیکن اگر اس مسافر نے رمضان میں نفل کی نیت کی تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں اور بہرحال بیمار تو ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اس بیمار کا روزہ فرض رمضان کا روزہ ہی ہوگا ہر صورت میں چاہے کوئی نیت کرے وہ اس لئے کہ بیمار کی صفت تو عاجز کی حقیقت کے ساتھ تعلق رکھتی تھی پس ظاہر ہوا کہ روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط کا فوت ہو جانا، چنانچہ روزہ رکھنے کے بعد یہ بیمار تندرست کے ساتھ کر دیا جائے گا۔

تشریح وتقریر! والنوع الثانی ۔ اور امر موقت کی قسم ثانی وہ عبادت ہے کہ جس کے لئے وقت معیار ہو یعنی اس پوری عبادت کو گھیر لیتا ہو اور اس سے بچتا نہ

بَعضہ، یعنی وقت کا بعض حصہ ۔ ھو، یعنی ذٰلک البعض ۔ کان، یعنی جزءِ اوّل ۔ فیہ، یعنی فی اٰخر الوقت ۔ ما، یعنی جزء ۔ الیہ یعنی ذٰلک الجزء ۔ حالہ، یعنی حال الشخص ۔ عند ذٰلک الجزء، یعنی جس جزءِ آخر کا اعتبار کیا گیا ہے ۔ صفت الخ، یعنی اس جزءِ آخر کی صفت اگر صحت پر ہے، (کراہت کے ساتھ موصوف نہیں ہے)
لا یفسد الخ، یعنی باوجود ایسی ادائیگی کے جیساکہ اس کو شروع کیا تھا یہ نماز فاسد نہ ہوگی ۔ لہ، یعنی مکلف کے لئے ۔ عنہ یعنی عن الفساد ۔ متعذرٌ، یعنی محال ہے، لہٰذا ایسی تکلیف بھی ساقط ہوگی ۔ المکروہ یعنی تین اوقات (۱) وقتِ طلوع (۲) استواء شمس (۳) وقتِ غروب ۔ اسلام غفرلہٗ (شرح حسامی)

ہو اور وہ وقت اس عبادت کی ادائیگی کے وجوب کے لئے سبب بھی ہو یعنی اگر وقت بڑھ جائے تو وہ عبادت بھی بڑھ جاتی ہو اور اگر وقت گھٹ جاتا ہو تو وہ عبادت بھی گھٹ جاتی ہو، اور وقت اس عبادت کی ادائیگی کے لئے شرط بھی ہو وہ روزے کا وقت ہے کہ لمبے دنوں میں لمبا روزہ ہوتا ہے اور چھوٹے دنوں میں چھوٹا روزہ ہوتا ہے اور وہ روزہ وقت رمضان کی طرف مضاف اور منسوب ہے اور قبل رمضان ادا نہیں ہو سکتا اور بعد رمضان قضاء ہو جاتا ہے اور ایک دن میں پورا روزہ رکھ کر دوسرے روزہ کے لئے کچھ وقت نہیں بچتا ہے، ایسے امر موقت کا حکم یہ ہے کہ اس روزے کے علاوہ اس وقت کے اندر دوسرا کوئی روزہ معتبر فی الشریعت نہیں ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ محض روزہ کا نام لے کر روزہ رکھ لیا تب بھی رمضان کا روزہ ہوگا، یا رمضان میں تعین کرتے ہوئے اوصافِ روزہ میں غلطی کر دی اور کہدیا کہ نفل کا روزہ رکھ دیا ہو تو دونوں صورتوں میں رمضان ہی کا روزہ ہوگا رمضان کا روزہ خطا فی الوصف کے باوجود رمضان ہی کا ہوتا ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسافر بحالتِ سفر اگر روزہ رکھے اور کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کرے تو وہ دوسرا روزہ ادا ہو جائے گا رمضان کا روزہ نہیں ہوگا، لیکن حضراتِ صاحبین کے نزدیک بھی مسافر کے لئے بھی صرف رمضان ہی کا روزہ ہوگا۔

وَاَمَّا المسافر فيستوجبُ الرخصة بعجزٍ مقدّرٍ لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخّص فيتعدّى حينئذٍ بطريق التنبيه الى حاجة الدينية ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت بعينه لانه لما انقلبَ بالنذر صوم الوقت واجبًا لم يبق نفلا لانّ واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدًا من هذا الوجه فاصيبَ بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى لان التعيين انما حصل بولاية الناذر و ولايتهُ لا تتعدّاه فصح التعيينُ فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعًا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا ∴ ∴ ∴

ترجمہ ومطلب: اور بہرحال مسافر وہ تو مستحق رخصت ہے عجزِ تقدیری کی وجہ سے مشقت کے سبب کو یعنی سفر کو قائم مقام مشقت بنانے کی وجہ سے لہٰذا مسافر کا روزہ رکھنے سے رخصت کی شرط فوت ہونا لازم نہیں آتا ہے، چنانچہ اس مسافر کی رخصت ختم نہیں ہوتی پھر اس وقت یہ رخصت تنبیہ اور دلالت کے طور پر اس مسافر کی دینی حاجت کی طرف متعدی ہو جاتی ہے اور امر موقت کی اسی جنس سے جس کا اوپر تذکرہ ہوا وہ روزہ بھی ہے جس کی نذر مانی گئی ہو وقت معین کے اندر اس لئے کہ جب وہ بدل گیا نذر کی وجہ سے وقت کا روزہ وقت کے اندر ثواب نفل کا امکان بھی باقی نہ رہا اس لئے کہ یہ ایک دن ہے دو متضاد وصفوں یعنی واجب اور نفل کو یہ ایک دن قبول نہیں

---

۱۶ النوع الثانی الخ یعنی من انواع المقید بالوقت۔ ما یعنی نوع معیارًا یعنی مقدرًا۔ لہ یعنی لواجب ۱۷ ھو، یعنی الوقت المعیار۔ انہ یعنی صوم۔ بہ یعنی بالوقت۔ الیہ یعنی الی الوقت۔ ومن حکمہ یعنی اس نوع ثانی کے احکامات میں سے ایک حکم۔ بکل حال یعنی خواہ کسی واجب آخر کی نیت کی ہو یا نفل روزے کی۔

کرسکتا ہے پس اس طور پر صوم منذور کے دن بالکل ایک متعین بن گیا چنانچہ یہ صوم منذور بھی محض روزے کے نام سے اور اوصاف کے روزہ میں غلطی کے باوجود درست ہو جائے گا۔ اور مفطرات ثلاثہ سے مطلقاً امساک بھی موقوف رہے گا یہاں تک کہ اگر اس صوم منذور کے دن زوال سے پہلے پہلے نیت کرلی تو وہ صوم منذور کا تعین (اللہ کی طرف سے نہیں ہے) بلکہ حاصل ہوتی ہے، نذر ماننے والے کے حق کی وجہ سے اور نذر ماننے والے کا حق خود اس حد تک محدود ہے اس سے آگے نہیں بڑھتا ہے چنانچہ اس نذر ماننے والے کا تعین ان چیزوں میں درست ہے جن کا تعلق خاص اس کے حق سے ہو اور اس شخص کا خاص تعلق یہ ہے کہ اب نفل اس کے لئے معتبر فی الشریعت نہ رہا اور بہرحال اس نذر ماننے والا معین کرے کسی دن کو ان چیزوں میں جن کا مرجع صاحب شریعت یعنی اللہ کا حق ہے وہ خدانخواستہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ وقت اب اللہ کے حقوق کا بھی متحمل نہ رہے تو یہ نہیں ہو سکتا ہے اللہ کا حق صوم منذور کے وقت میں بھی ادا ہو جائے گا۔

تشریح وتقریر!

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراصل مسافر کو رخصت افطار مشقت کی وجہ سے دی گئی تھی، کیونکہ سفر میں اکثر مشقت ہوتی ہے لیکن پھر سہولت پیدا کرنے کے لئے خود سفر کو قائم مقام مشقت بنا دیا گیا یعنی اگر سفر بلا مشقت بھی ہو تب بھی رخصت عجز کی وجہ سے ملتی ہے عجز کی دو قسمیں ہیں ایک عجز تحقیقی دوسری عجز تقدیری۔ اب مسافر نے روزہ رکھ لیا معلوم ہوا کہ تحقیق عجز اس کو نہیں ہے مگر چونکہ اسکا سفر تقدیراً ہے لہٰذا عجز تقدیری ہے، اور اس عجز تقدیری کی وجہ سے شریعت اس کو دنیاوی اغراض کے لئے یعنی کھانے پینے کے لئے رخصت دے رہی ہے اور شرعی اغراض دنیاوی اغراض سے زائد اہم ہے، لہٰذا یہ مسافر جس کو عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت افطار ملی اس سے فائدہ اٹھا کر رمضان کا روزہ تو نہیں رکھتا اور دوسرا واجب روزہ رکھ لیتا ہے تاکہ عذاب قبر سے بچ جائے تو اس کا یہ روزہ دوسرا واجب کا روزہ شمار کیا جائے گا کیونکہ روزہ کے افطار کی رخصت عجز تحقیقی کی وجہ سے نہیں تھی اور حضرات صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب اس نے روزہ رکھ لیا تو روزہ رکھ سکتا ہے اور یہ روزہ رمضان کے لئے مقرر ہے لہٰذا کچھ بھی نیت کرے رمضان ہی کا روزہ ہوگا اور اگر کسی مسافر نے رخصت افطار کا فائدہ اٹھا کر نفل روزہ کی نیت کرلی تو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق اس میں دو روایت ہیں، ایک میں رمضان ہی کا روزہ ہوگا دوسری روایت میں نفل ہی کا روزہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک نفل کا روزہ ہوگا۔ دوسرا وہ شخص جس کو رخصت افطار دی گئی ہے وہ مریض ہے اور مریض کا افطار اس کے عجز تحقیقی کی وجہ سے ہے جب اس مریض نے اس رمضان کا رکھ لیا تو بھی روزہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا۔ اور اس مریض کو اس روزے کی وجہ سے تندرست ہے اور جیسے رمضان کا روزہ تھا اور اس کا وقت معیار

وامّا الخ، مصنفؒ مریض اور مسافر کے درمیان رخصت کا جو فرق ہے شرعاً اس کو بیان کرتے ہیں۔ الرخصة، یعنی فی الافطار۔ مقدّر، یعنی مقدر ہے محقق نہیں جیساکہ مریض میں محقق ہے۔ ھو، یعنی السبب۔ شرط الرخصة، یعنی عجز تقدیری۔ ومن ھذا الخ، یعنی اس جنس میں سے کہ اس کے لئے وقت متعین ہو چکا ہے مثل رمضان کے ماہ کے جو کہ روزہ کے لئے متعین ہے۔ فلا، یعنی اس وجہ سے وہ واقع ہوگا جو وقت سے ہی۔ (شرح حسامی)

تھا اور اس کا وقت سبب وجوب تھا، اسی طرح نذر معین کا روزہ ہے رمضان کے علاوہ اور ان پانچ دنوں کے علاوہ جن میں روزہ رکھنا حرام ہے ہر دن روزہ نفل رکھا جا سکتا ہے اب کسی نے خاص دن روزہ رکھنے کی نذر مان لی اب اس دن روزہ رکھنا اس نے اپنے اوپر خود ہی واجب کرلیا ہے اور اس واجب کرنے کی وجہ سے اس دن کے اندر نفل روزہ بننے کی صلاحیت نہ تھی کیونکہ واجب ترک پر عذاب نفل کے ترک پر کچھ بھی نہیں لہٰذا یہ دن جس کو معین کیا گیا یہ دو متضاد اوصاف کو کیسے قبول کر سکتا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ یہ دن اس معین نذر کے لئے واجب بن گیا لہٰذا اس دن میں محض روزہ نام سے روزہ رکھے یا وصف روزہ میں غلطی کرتے ہوئے کچھ کہے اور کچھ کہدے بہرحال اس نذر معین کا روزہ ہوگا۔ اور اگر کسی دن کو روزہ رکھنے کیلئے خاص طور پر معین کیا اور پھر لا نیت نہار شرعی کے نصف سے پہلے پہلے روزہ کے مفطرات ثلاثہ سے روکے رہے اور پھر قبل الزوال اس نذر کی نیت کرے تو بھی نذر کا روزہ ہو جائے گا لیکن اس شخص نے نذر معین کے روزے کے دن کسی واجب کفارے کی نیت کرلی یا کسی واجب روزے کی نیت کرلی اور رات سے نیت کرلی تو جس روزے کی نیت کی ہے وہی ہوگا نذر معین کا نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر ماننے والا اپنے حقوق میں تو جو چاہے کرے اللہ کے حق میں تو کچھ نہیں کر سکتا نفل روزہ اس کا حق تھا اس نے نذر مان کر واجب کرلیا ٹھیک کیا لیکن کفارہ کا روزہ اور قضا کا روزہ اللہ کا حق ہے اس کے حق کو یہ بدل سکتا نہیں، چنانچہ جب اس کی نیت کرلی تو وہی ہو جائے گا۔

والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وحياته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمدؒ يسعه التاخير لكن بشرط ان لا يفوته في عمره وعند ابي يوسفؒ يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فظهر ذلك في حق المأثم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا وجوازه عند الاطلاق بدلالة تعين منا المؤدي اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام ٭ ٭ ٭

ترجمہ و مطلب: اور امر موقت کی تیسری قسم میں ایسا وقت پایا جاتا ہے جو اشکال پیدا کرتا ہے، (ظرفیت کا بھی اور معیاریت کا بھی) اپنے وسیع کشادہ ہونے کی وجہ سے اور اپنے تنگ سے تنگ ہونے کی وجہ سے اور اس امر موقت کی مثال حج ہے پس بے شک وہ حج پوری عمر کا ایک مرتبہ فرض ہے اور عمر ایک طویل زمانے تک پھیلی ہوئی ہے اور اس حج کی ایک مرتبہ ادائیگی کا وقت ایک سال کے اندر صرف حج کے مہینے اور ان میں سے بھی ذی الحجہ کے چند دن میں اس شخص کی زندگی کافی لمبی مدت ہے کہ حج ادا کرنے کے بعد اس زندگی کا بہت کچھ حصہ دوسرے حج کے لئے بچ رہتا ہے پس یہی بات ظرفیت اور معیاریت کا اشکال پیدا کرتی ہے اور اس امر موقت کا حکم حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی ادائیگی میں موخر کر دینے کی گنجائش ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ یہ حج اس شخص سے اس کی پوری عمر میں فوت نہ ہونے پائے اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک متعین ہے، اس شخص پر پہلے ہی سال کہ حج کے مہینوں میں اس فرض حج کو ادا کرلینا بطور احتیاط تاکہ فوت ہو جانے کے خطرے سے حفاظت ہو جائے پس

اس اختلاف پر غور کرکے ظاہر ہوا کہ دونوں صاحبوں میں بنیادی اختلاف نہیں ہے بلکہ صرف گناہگار ہونے تک یہ اختلاف رہتا ہے یعنی حضرت امام محمدؒ کے نزدیک حج کو مؤخر کرنے سے گناہگار ہوگا بشرطیکہ اس کو ادا کرے ورنہ آخر عمر میں گناہگار ہو جائے گا۔ اور حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک حج کو مؤخر کرنے سے گناہگار ہوگا۔ اور مقبول الشہادت نہ رہے گا۔ ہاں جب حج کو ادا کرے تو حج بھی ادا ہو جائے گا اور گناہ بھی دور ہو جائے گا۔ اور چوں کہ اس حج کے وقت میں معیار ہونے کا شبہ بھی ہے اس لئے حج فرض کے ہوتے ہوئے بھی حج فرض کی ادائیگی سے پہلے نفل حج کرنا ہمارے نزدیک شریعت میں معتبر ہے، اور جائز رکھا ہے اس حج کو مطلق حج کا نام لینے پر بھی اور اس حج کی ادا کرنے والے کی حالت کے متعین ہونے کے دلالت کرنے کی بنا، پر کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ نفل حج کا ارادہ نہیں کرے گا۔ جبکہ اس پر اسلام کی جانب سے فرض کیا ہوا حج قائم اور باقی ہے۔

تشریح و تقریر!

والنوع الثالث:- اور امرِ موقت کی تیسری قسم ایسے وقت میں ادا ہوتی ہے کہ اس کا وقت اپنی وسعت اور تنگی کے اعتبار سے اشکال پیدا کرنے والا ہے، اور وہ حج ہے، پہلی شوال سے دسؔ ذیقعدہ تک ایام حج ہیں اس اعتبار سے دوؔ مہینے دس دن حج کے لئے معیار ہیں، لیکن ارکان حج کی ادائیگی آٹھویں ذی الحجہ سے دسویں ذی الحجہ کو ختم اس اعتبار سے حج کا وقت ظرف ہے کیونکہ ارکان حج ادا کرنے کے بعد سارا وقت بچ رہتا ہے، اور معیار بننے کی ایک وجہ یہ بھی کہ ایک زمانہ حج میں ایک ہی حج کیا جاسکتا ہے اور دوسری جو اشکال پیدا کر رہی ہے وہ یہ ہے کہ حج پوری عمر کا فرض ہے یعنی پوری عمر کے وقت کو گھیر لیتا ہے، اس لئے حج کا وقت معیار ہے، اور حج کو پوری عمر کے اندر کسی سال ادا کرے تو حج کا وقت ان مہینے کے علاوہ ساری وقت بچ رہتا ہے۔ ایسی عبادت کا حکم جس میں وسعت اور تنگی کی وجہ سے اشکال ہو رہا ہو اور اس کا وقت معیار بھی معلوم ہوتا ہے اور ظرف بھی معلوم ہوتا ہے۔

حضرت امام محمدؒ کے نزدیک تو یہ ہے کہ ایسی عبادت کے حکم میں تاخیر کی گنجائش ہے لیکن یہ شرط ضروری ہے کہ حج اس شخص سے عمر بھر میں فوت ہونے نہ پائے چاہے کبھی کرے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ایسی عبادت کا احتیاطاً حکم یہ ہے کہ جس سال وہ حج فرض ہوا اسی سال کے حج کے مہینے میں ادا کرلیا جائے تاکہ حج کا فوت ہونے کا خطرہ ہی نہ رہے، دونوں حضرات کا یہ اختلاف گناہ کے اندر ظاہر ہوتا ہے، یعنی حج فرض ہوا اور حج ادا نہیں کیا تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ گناہگار ہوتا رہا، ہاں دس سال کے بعد جب حج کرلیا تو گناہ بھی جاتا رہا اور ادا بھی ہوگیا اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر آخر عمر تک بھی ادا نہیں کیا تو عمر کے آخری لمحات میں گناہگار ہوگا اور حج فرض ہونے کے بعد کچھ سال گزر

الثالث، یعنی من انواع المقید۔ **فانه**، یعنی الحج۔ **فرض العمر**، لہٰذا تمام عمر اس کا وقت ہی ہے۔ **ومن الخ**، یعنی من حکم ہذا النوع۔ **عند الخ**، چونکہ حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جو معتبر ہے اور زیادہ ظاہر بھی ہے۔ وہ جہت ظرفیت ہے، اور حضرت امام ابی یوسفؒ کے نزدیک جس جہت کا اعتبار ہے (جو کہ زیادہ ظاہر بھی ہے، ان کے نزدیک) وہ جہت معیار ہے، **ذلك**، یعنی اثر الخلاف۔ **وعليه** میں واؤ حالیہ ہے۔ **حجة الاسلام**، یعنی فرائض اسلامی میں سے جو حج فریضہ ہے۔ (شرح حسامی)

جانے پر اگر اس نے ادا کرلیا تو گناہ گار تو ہوا ہی نہ تھا حج ادا ہوگیا جن عبادتوں کا وقت ظرف ہوتا ہے، ان میں یہ گنجائش نہ ہوتی کہ فرض عبادت کو چھوڑ کر نفل عبادت کرے جیسے نماز کا وقت اسی وجہ سے اگر کسی پر حج فرض ہے اور وہ بجائے حج فرض ادا کرنے کے جو نفل کرتا ہے تو اس کا یہ حج نفل معتبر عند الشریعت ہوگا۔ اور نفل کے اندر بندے کی جانب سے تعین ضروری ہے اب ایک شخص نے مطلقاً حج کا ارادہ کیا نہ نفل کی نیت کی اور نہ فرض کی نیت کی اور اس پر حج فرض تھا تو اگرچہ قاعدے کے مطابق چونکہ وہ حج نفل بھی کرسکتا ہے اور حج فرض بھی کرسکتا تھا اس لئے تعین ضروری تھا، لیکن ظاہر یہی ہے کہ جن پر حج فرض ہو تو پہلے اس کو ادا کرے گا حج نفل نہیں ادا کرے گا لہٰذا مطلقا نیت کے ساتھ حج اگر کیا ہے تو وہ شخص اپنے فرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

فصلٌ في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداءٌ وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاطُ الواجب بمثل من عنده وهو حقه واختلف المشائخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء قال عامتهم بانه يجبُ بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة على مثل من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الى مثل و ضمانٍ للعجز امر معقولٌ في المنصوص عليه وهو قضاءُ الصوم والصلوٰة فيتعدى الى المنذورات المتعينة من الصلوٰة والصيام والاعتكاف وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامَ ولم يعتكف انما وجبَ القضاءُ بصومٍ مقصودٍ لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عادَ شرطه الى الكمال الاصلى لا لانّ القضاء وجب بسببٍ اٰخر ؛ ؛ ؛

ترجمہ ومطلب :- یہ فصل امر سے ثابت ہونے والے حکم کے بیان میں ہے اور امر سے ثابت ہونے والے حکم کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک اداء۔ اداء کا مطلب ہے کسی واجب عبادت کے عین کو سپرد کرنا جبکہ وہ عبادت واجب ہوئی ہو اپنے سبب کی وجہ سے اس واجب کی مستحق یعنی اللہ کی طرف اور نمبر (۲) قضاء اور قضاء واجب کو ساقط کردینا اپنے پاس سے عین واجب کا مثل دے کر مستحق واجب کو کہ یہ بندے مکلف کا حق ہے، اور فرض تھا اور مشائخ نے اختلاف فرمایا ہے، اس بات میں کہ قضاء یا واجب ہوئی ہے کسی نص بالقصد آئی ہوئی نص کے ساتھ یا اسی سبب سے واجب ہوئی ہے، قضاء جس سے واجب ہوئی تھی (اور موجب ادا امر تھا) عام علماء نے فرمایا کہ قضاء جس سے واجب ہوتی ہے اسی سبب اداء کے ساتھ اور وہ سبب ادا خطاب یعنی امر ہے، اس لئے کہ عبادت واجب کی اصل تھا، اس قدرت کی وجہ سے ہے، جو یہ شخص دے سکتا ہے اپنے پاس سے اس عبادت واجب کے مثل کی صورت میں ثواب حاصل کرنے کے لئے اور رہ گیا فضیلت وقت کا ساقط ہونا تو کوئی اس کا مثل ہے اور نہ کوئی اس کا تاوان، اور یہ دونوں باتیں یعنی مثل واجب کو مستحق واجب کی طرف سپرد کرنا اور اس پر قادر ہونا اور فضیلت وقت کا کوئی مثل اور تاوان نہ ہونا یہ ایک امر معقول بات ہے اس عبادت میں جو نصاً واجب ہوئی ہے)۔

لہٰذا وقت کے نکلنے سے وہ امر بیکار نہیں ہوئی جو موجب ادا تھا بلکہ وہی موجب قضاء رہا اور یہ ہے روزہ اور نماز کی قضاء پھر اس کے بعد قضاء کے متعلق ہی حکم کے اس کا سبب وہی ہے جو موجب ادا ہے، متعدی ہو جاتی ہے

---

(۱) صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۶۴ پر دیکھیں

اس نذر مانی ہوئی عبادت کی طرف جبکہ بندوں کی طرف سے متعین کر دیا گیا ہے نماز ہو، روزہ وغیرہ اور رہ گئی وہ جبکہ نذر مانی ہو کسی شخص نے کہ وہ رمضان کا مہینہ کا اعتکاف کرے گا پھر اس نے روزے تو رکھ لئے مگر اعتکاف نہ کر سکا، تو اس پر اعتکاف کی قضا اسی نفلی روزہ سے واجب ہوئی ہے، جو یہ اپنے مقصد سے رکھے، کیونکہ صوم وقت یعنی رمضان سے اعتکاف الگ ہو گیا بس اب اعتکاف کی طرف اپنے اصلی کمال کی طرف لوٹ آئی اور وہ یہ ہے کہ باقاعدہ روزہ رکھ کر اعتکاف کرے یہ وجہ نہیں ہے اے معترض کہ اس صورت میں اس اعتکاف کی قضاء ہم احناف نے کسی دوسرے سبب سے کی ہوئی ہے۔

تشریح و تقریر!

فصل فی حکم الواجب بالامر :- یہ فصل اس حکم کے بیان میں ہے جو امر کے ذریعے سے واجب ہوتا ہے اس حکم کی دو قسمیں ہیں، (۱) اداء اور اداء کا مطلب ہے کہ وہ چیز جو واجب ہے، اور ہمارے ذمہ میں لازم ہے، اس سبب کی وجہ سے اس کو واجب کرنے والا ہے اس چیز کو سپرد کر دینا اس ذات کی طرف جو اس واجب کی مستحق ہے، یعنی اللہ کی ذات کی طرف اور اس حکم کی دوسری قسم کا نام قضاء ہے، یعنی واجب عبادت کو اپنے اوپر سے ساقط کرنا اپنے پاس سے اصل واجب میں ایسی چیز پیش کر کے مستحق واجب کی خدمت میں اور یہ واجب عبادت مکلف کا حق بن چکی تھی، لہٰذا اس کے ذمے اس کا ساقط کرنا اپنے پاس سے ضروری تھا۔

اور علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ قضاء کے لئے بالقصد آتی ہوئی نئی نص کی ضرورت ہے، یا قضا اس سبب یعنی اس امر سے واجب ہے جس نے ادا کو واجب کیا تھا عام حضرات نے تو یہ کہا کہ قضاء بھی اس امر سے واجب ہے جس امر سے ادا واجب ہوتی ہے اس لئے کہ عبادت میں دو چیزیں ہوتی ہیں مثلاً نماز ہے ایک چیز تو اصل نماز ہے یعنی چار رکعتیں یا دو رکعتیں ایک چیز وصف نماز ہے، یعنی وقت مقررہ میں پڑھنا اور یہ شخص جس نے نماز پڑھی نہیں اصل نماز کو پڑھنے کی قدرت رکھتا ہے، اگرچہ اب اس مقررہ میں پڑھ نہیں سکتا کیونکہ وہ گزر چکا ہے، تو اصل نماز کا وجوب اس کے ذمہ باقی رہا اس کے نماز پر قادر ہونے کی وجہ سے اب رہ گیا وصف نماز یعنی فضیلت وقت اس پر واقع یہ قادر نہیں نہ اس کا کوئی مثل ہے اور نہ کوئی اس کا تاوان ہے، اور یہ ایک امر معقول بات ہے اور جب یہ معقول بات ہے کہ یہ دلالت کر رہی ہے اس پر کہ اصل واجب وقت نکل جانے کے بعد بھی ساقط نہیں ہوا لہٰذا جو امر موجب ادا تھا وہی امر موجب قضاء ہے اور اصل نماز پر قادر ہونا اور فضیلت وقت سے عاجز ہونا امر معقول ہے اور امر معقول میں تعدیہ یہ ہوتا ہے لہٰذا وہ تمام عبادتیں جن کو بندوں نے خود اوقات مقررہ میں متعین کر دیا ہو اور اپنے ذمے واجب کر لیا ہو، ان کی ادا تو یہ ہوگی کہ وہ اوقات مقررہ میں کر لیا جائے اور اگر اوقات مقررہ میں نہیں کیا گیا تو اس اصل عبادت پر تو وہ قادر ہے اگرچہ وقت کو واپس نہیں لا سکتا، لہٰذا ان عبادتوں میں بھی جن کو بندوں نے واجب کیا ہے جو سبب ادا کو واجب کرنے والا تھا وہی سبب قضاء کو واجب کرنے والا ہے۔ یہ تھا مسلک احناف کا اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ قضا کے لئے یا نص جدید کی ضرورت ہے یا اگر نص جدید نہ ہو تو موجب قضا تفویت ہے یا فوات ہے اور جب آپ کو حضرت امام شافعیؒ کا مسلک معلوم ہو گیا اور اپنا بھی تو اس کے طرف سے مسلک احناف پر ایک خاص اعتراض ہوا وہ اعتراض یہ ہے کہ اے احناف ایک شخص نے نذر مانی کہ وہ رمضان میں اعتکاف کرے گا

لیکن اس نے روزہ تو رکھ لیا اور کسی عذر کی وجہ سے اس رمضان میں اعتکاف نہ کرسکا تو اس اعتکاف کی قضا اس کے ذمہ ضروری ہے مگر کب (اور یہ یاد رہے کہ واجب اعتکاف روزے کے بغیر ہوتا نہیں) تو اب یہ رمضان بھی گزر گیا اور روزہ تو اس رمضان میں رکھ چکا لوٹ کر تو انہیں رکھے، لہٰذا اعتکاف اس کے ذمہ سے ساقط ہونا چاہیے یا پھر یہ ہو سکتا ہے کہ اگلے رمضان میں وہ اس واجب اعتکاف کی قضاء کرے مگر اے احناف تم یہ کہتے ہو کہ باقاعدہ نفل روزہ رکھ کر اس اعتکاف کی قضاء کرے، تو تم اپنے اصول کی خلاف ورزی کر رہے ہو کیونکہ وہ تو اصل اعتکاف پر قادر نہیں اور وصف اعتکاف پر قادر نہیں تو احناف نے جواب میں کہا کہ دوسرا رمضان تو دوسرا ہے گزشتہ، لہٰذا یہ نذر کا اعتکاف تو نفل روزوں کے ساتھ ہونا چاہیے تھا، لیکن ماہِ رمضان کی فضیلت کی بناء پر ہم نے یہ کہدیا کہ رمضان کے روزے بلا اعتکاف کے صحیح تاکہ نفلیں اور پڑھ جائے اب وہ رمضان کا مہینہ گزر گیا لہٰذا اعتکاف اب علی سبیل الکمال ہونا چاہیے تھا یعنی بالقصد رکھے، روزہ کے ساتھ ہونا چاہیے بس ہم نے تو یہی کہا ہے، اس میں کیا اشکال کی بات ہے۔

ثم الاداء المحض مَا يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصّلوٰة بجماعة واما فعل الفرد فاداءٌ فيه قصورٌ الاترىٰ ان الجهر ساقط عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء باعتبار انه التزم الاداء مع الامام حين تحرّم معه وقد فاته ذٰلك حقيقة ولهٰذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فى هٰذه الحالة كما لو صار قضاءً محضًا بالفوات ثم وجد المغير بخلاف المسبوق لانه مؤدٍ الى تمام صلاته ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب :- پھر خالص ادا وہ عبادت ہے جس کو ادا کرے انسان اس کی صفات کے ساتھ اس طور پر جن کو مشروع کیا گیا ہے جیسے نماز کا ادا کرنا جماعت کے ساتھ اور بہرحال تنہا نماز پڑھنے والے کا فعل صلوٰۃ ایسی ادا ہے، جس میں کچھ کمی ہے کیا نہیں دیکھتے ہیں آپ کہ قرارت بالجہر اس منفرد سے ساقط ہو جاتی ہے اور لاحق کا فعل صلوٰۃ امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد ایسی ادا ہے جو قضاء کے مشابہ ہے، اس اعتبار سے کہ اس لاحق نے التزام کیا تھا ادا صلوٰۃ امام کے ساتھ پھر محروم رہ گیا۔ اس سے اور حقیقتاً اس کو یعنی امام کے ساتھ نماز پڑھنے کو اس نے فوت کر دیا (مگر حکماً اس کے لیے امام ہے) اور اسی وجہ سے کہ اس لاحق کا فرض مقیم ہو جانے کی نیت سے اس حالت صلوٰۃ میں متغیر نہیں ہوتا ہے بالکل ایسے جیسے نماز بالکل قضاء ہو گئی ہو، فوت ہو کر اور پھر کوئی متغیر صلوٰۃ پایا جائے (تو نماز میں تغیر نہیں ہوتا ہے) مسبوق کے برخلاف یعنی اگر مسبوق بعینہٖ اپنی نماز میں اقامت کی نیت کرے تو

حواشی: نوعان یعنی الواجب بالامر۔ احدهما اداءٌ هو یعنی الاداء وثانیهما۔ قضاءٌ هو یعنی القضاء بمثل اس کا تعلق ہے بالاسقاط سے۔ من سے قبل کائن مقدر ہے۔ عنده کی ضمیر کا مرجع المکلف ہے واؤ حالیہ ہے۔ هو یعنی المثل۔ قربة تمیز من المثل۔ القضاء یعنی قضاء الاعتکاف۔ لانه ضمیر شان ہے شرطه۔ یعنی اعتکاف کی شرط اور وہ ہے روزہ رکھنا۔ (اس صفحہ کا حاشیہ ۶۵ پر دیکھیں)

اس کا فرض بدل جائے گا۔ اس لئے کہ وہ مسبوق اپنی نماز کو مکمل کرنے میں خود ادا کرنے والا ہے امام کے بغیر۔

تشریح و تقریر! اب مصنفؒ ادا کی اقسام اور ان کی تعریفات بیان فرماتے ہیں (۱) ادا محض یعنی ادا کامل اس عبادت کا نام ہے جس کو انسان اس عبادت کے پورے ان اوصاف کے ساتھ جو شریعت میں معتبر ہیں ادا کرے جیسے کہ نماز باجماعت کی ادائیگی یہ ادا کامل کی مثال تھی۔ (۲) ادا قاصر اس کی مثال منفرد کی نماز ہے، وقت کے اندر کہ وہ ادا تو ہے لیکن تھوڑی سی اس میں کمی ہے مثلاً یہ کہ کمی جہری نمازوں میں اگر پڑھی جائے تو جہر واجب ہے اور اگر ترک جہر کر دیا جائے تو سجدہ سہو لازم آتا ہے مگر منفرد سے یہ جہر ساقط ہو جاتا ہے (۳) ادا مگر مشابہ قضا، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے امام کے ساتھ نماز کو شروع کیا مگر درمیان میں حدث پیش آگیا اور وہ وضو کے لئے چلا گیا وضو کے بعد جب وہ آیا تو امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اور اب یہ اپنی بقیہ نماز کو پوری کرتا ہے بقیہ نماز میں ظاہری طور پر اگرچہ اس کے لئے امام نہیں ہے مگر حکماً امام ہے کیونکہ اس کا ارادہ پوری نماز امام کے پیچھے پڑھنے کا تھا اور ابھی ادا کا وقت بھی باقی ہے اس اعتبار سے اس شخص کی یہ نماز ادا ہے لیکن جس بات کو اس نے چاہا تھا کہ پوری نماز امام کے پیچھے پڑھے گا، اس سے نہ ہو سکی اور کچھ حصہ امام کے پیچھے پڑھنے سے رہ گیا اس لئے اس کی نماز ادا کے باوجود مشابہ قضا بھی ہے اور ایسے شخص کا نام لاحق ہے اور چونکہ اس کی بقیہ نماز میں بھی امام گویا کہ حکماً اس کے لئے ہے اور مقتدی کی نیت تغیر فرض میں معتبر ہوتی نہیں ہے، لہٰذا یہ لاحق اگر اپنی بقیہ نماز میں اقامت کی نیت بھی کرے تو بھی اس کی فرض میں معتبر ہوتی نہیں لہٰذا یہ لاحق اگر اپنی بقیہ نماز میں اقامت کی نیت بھی کرے تو بھی اس کی فرض نماز میں کوئی تغیر نہ ہوگا اور بالکل ایسا ہوگا کہ جیسے نماز کسی سے بالکل فوت ہو گئی ہو اور خالص قضا ہو گئی ہو اور دوسری نماز کا وقت شروع ہو گیا ہو اور پھر فرض میں تغیر کرنے والی نیت پائی گئی ہو تو اس نیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اب قضا اسی طرح ہو گئی جس طرح ادا اس کے ذمے لازم تھی لیکن مسبوق کا معاملہ اس سے الگ ہے کیونکہ مسبوق نے تو گویا پہلے ہی ارادہ کیا تھا، کہ میں بقیہ نماز کو اپنے طور پر ادا کروں گا اس بقیہ نماز میں اس کے لئے امام نہیں ہے لہٰذا اس مسبوق کی بقیہ نماز میں فرض میں تغییر نیت کرنے والی پائی جائے تو وہ معتبر ہوگی اور فرض بدل جائے گا۔

والقضاء نوعان قضاء بمثل معقول کما ذکرنا وبمثل غیر معقول کالفدیۃ فی باب الصوم فی حق الشیخ الفانی واحجاج الغیر بمالہ ثبتاً بالنص ولا تعقل المماثلۃ بین الصوم والفدیۃ ولا بین الحج والنفقۃ لکنہ یحتمل ان یکون معلولاً بعلۃ العجز والصلوٰۃ نظیر الصوم بل ھی اھم منہ فامرناہ بالفدیۃ عن الصلوٰۃ احتیاطاً ورجونا القبول من اللہ فضلاً فقال

حاشیہ ۶۴ علیٰ ما شرع یعنی بان یؤدی علی الوجہ الذی شرع۔ فعل الفرد، یعنی ادا کرنا منفرد کا۔ قصورٌ، چونکہ جماعت فوت ہو گئی ہے۔ فعل الخ، مبتدا اور اس کی خبر اداءٌ الخ ہے۔ انہ، یعنی لاحق۔ ذلک یعنی الاداء۔ ولھذا، یعنی ولاجل ان فعل اللاحق شبیہٌ بالقضاء۔ بالفوات یعنی بسبب فوات الوقت۔ فی الخ یعنی فی حالۃ اداء ما فاتہ۔ لانہ یعنی المسبوق۔ (شرح حسامی) (اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۶۸ پر دیکھیں)

محمدؒ فی الزیادات یجزئہ ان شاء اللہ تعالیٰ کما اذا تطوع بہ الوارث فی الصوم ولا نوجب التصدق بالشاۃ او بالقیمۃ باعتبار قیامہ مقام التضحیۃ باعتبار احتمال قیام التضحیۃ فی ایامھا مقام التصدق اصلا اذ ھو المشروع فی باب المال ولھذا لم یعُد الی المثل بعود الوقت ولھذا قال ابو یوسفؒ فیمن ادرک الامام فی العید راکعًا لم یکبر لانہ غیر قادر علی مثل من عندہ قربۃً لکنا نقول بان الرکوع یشبہ القیام فباعتبار ھذہ الشبھۃ لا یتحقق الفوات فیوتی بھا فی الرکوع احتیاطًا ∴ ∴ ∴

ترجمہ ومطلب :- اور قضاء محض کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں مثلاً نماز روزے کی قضاء (۲) قضاء بمثل غیر معقول جیسا کہ روزے کے بدلے میں فدیہ شیخ فانی کے حق میں اور اپنے مال سے اپنی جانب سے کسی غیر کو حج کرادینا یہ دونوں باتیں نص سے ثابت ہوئی (ورنہ ہماری عقل کو معلوم نہ تھا کہ فدیہ صوم کا مثل ہے، اور غیر کا حج کرنا ہمارے حج کا مثل ہے) اور صوم وفدیہ کے درمیان کوئی مماثلت سمجھ میں نہیں آتی ہے اسی طرح حج کرنا اور حج کے لئے روپیہ خرچ کرنا ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، لیکن احتمال اس بات کا ہے کہ شاید فدیہ مثل بن گیا ہو صوم کا اور نفقہ مثل بن گیا ہو حج کا عاجز ہونے کی علت سے معلول بن کر اور نماز روزے کی نظیر ہے اس لئے کہ نماز بھی بدنی عبادت ہے، بلکہ روزے سے زائد اہم ہے پس حکم دے دیا ہم نے اس نماز کے بارے میں بھی فدیہ کے ادا کرنے کا از روئے احتیاط کہ از روئے قیاس کہ اللہ کے فضل سے قبول ہوجانے کی امید رکھتے ہیں ہم چنانچہ امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ اگر اللہ نے چاہا تو نماز کے لئے فدیہ کافی ہوجائے گا، (اور روزے کا مثل فدیہ بنتا ہے جبکہ مرنے والے نے وصیت کی ہو لیکن اگر وصیت نہ کی ہو، لیکن اس کے ورثا احساناً اس کے روزے کا فدیہ ادا کردیں تو ہم اللہ کے فضل سے قبول کی امید رکھتے ہیں اسی طرح نمازیں بھی ہم اللہ کے فضل سے قبول کی امید رکھتے ہیں اور بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ دینا اس وجہ سے واجب نہیں ہے کہ بکری کو قربانی کرنے کا قائم مقام بنا دیا گیا ہو بلکہ اس احتمال کے معتبر ہونے کی وجہ سے ہے کہ شاید قربانی ایام قربانی کے اندر صدقہ دینا جو اصل ہے اس کے قائم مقام ہو کیونکہ وہ قربانی مالی عبادتوں کے سلسلے میں مشروع ہوتی ہے اور اس وجہ سے کہ شاید تصدق اصل ہو اور تضحیہ اس کا قائم مقام ہو اگر دوسری قربانی کا وقت آجائے گا۔ تو بھی قربانی دوسری عید الاضحیٰ میں دوبارہ نہیں کی جائے گی اس سے اس بات کی تائید ہوئی شاید کہ تصدق اصل ہے اور تضحیہ قائم مقام ہے، اور اس وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ جس کا مثل معقول نہ ہو اس کی قضاء نہیں ہوتی ہے فرمایا امام ابو یوسفؒ نے جس شخص نے پالیا امام کو عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں تو وہ تکبیرات ستہ زائدہ رکوع میں کہے اس لئے کہ بے شک وہ شخص قادر نہیں ہے اپنے پاس سے ثواب حاصل کرنے کے لئے فوت شدہ تکبیرات کی وہ کہ مثل پر لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہوتا ہے، پس اس مشابہت کے اعتبار سے قیام کا یا تکبیرات زائدہ ستہ کا فوت ہونا متحقق نہیں ہوتا ہے پس ادا کرلی جائیں وہ تکبیرات رکوع میں ازراہِ احتیاط۔

تشریح وتقریر! یعنی من قضاء الصلوٰۃ بالصلوٰۃ والصوم بالصوم۔ مصنفؒ ادا کے بیان سے فارغ ہوگئے اور اب قضاء کا بیان شروع فرماتے ہیں قضاء کی پہلی دو قسمیں ہیں

(۱) قضاء محض (۲) قضاء فی معنی الاداء، پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں قضاء بمثل معقول اور قضاء بمثل غیر معقول۔
مصنفؒ نے ازراہِ تسامح صرف قضاء کی دو قسمیں بتائی ہیں، حالانکہ یہ قضاء کی محض دو قسمیں ہیں، قضاء کا مطلب ہوتا ہے کہ اس میں اداء کا معنیٰ بالکل بھی نہ ہو نہ حقیقتاً اور نہ حکماً ہو، قضاء بمثل معقول کی مثال جیسے فوت شدہ نماز کی قضاء نماز کے ساتھ یا فوت شدہ روزے کی قضاء روزے کے ساتھ مطلب یہ ہے کہ ادا اور قضاء کے درمیان مماثلت اور مناسبت پائی جارہی ہے اور عقل اس کو تسلیم کرتی ہے، شریعت کے بتائے بغیر بھی اور قضاء بمثل غیر معقول کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے بتلادیا تو ہمیں پتہ چلا کہ یہ قضاء اس مثل قضاء کے ہے، ورنہ عقل ہماری تسلیم نہ کرتی جیسے روزہ قضاء فدیہ کے ساتھ شیخ فانی کے حق میں فدیہ مالی کا نام ہے، روزہ بدنی عبادت ہے عقلی اعتبار سے کوئی مناسبت نہیں ہے، مگر قرآن کریم میں فرمایا ہے" وعلی الذین یطیقونہٗ الآیہ لہٰذا معلوم ہوگیا کہ فدیہ صوم کا مثل ہے، اور فدیہ سے قضاء ہوسکتی ہے، اسی طرح کسی دوسرے شخص کی طرف سے حج کرنا خواہ اس کے مال کے ساتھ خواہ اپنے مال کے ساتھ اس میں دو باتیں ہیں (۱) اس شخص کا روپیہ ہے جس کا حج فوت ہوگیا ہے اور دوسرے شخص کے اعمال حج ہے تو یہ اس شخص کا روپیہ اس کے حج کا مثل کیسے بن گیا عقل تو تسلیم نہیں کرتی ہاں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے اگر تمہارا باپ مقروض مرجائے تو تم اس کا قرضہ ادا کروگے پوچھنے والے صحابی نے کہا جی ہاں بس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے باپ کے ذمے ہو اللہ کا قرضہ وہ زائد ضروری اور بہتر ہے ان نصوص کی وجہ سے ہم اس بات کے قائل ہوگئے کہ فدیہ صوم کا مثل ہے اور نفقہ حج کا مثل ہے ورنہ عقل ہماری تسلیم نہ کرتی تھی جو قضاء مثل غیر معقول کے ساتھ ہوتی ہے چونکہ وہ خلاف قیاس اور خلاف عقل ہوتی ہے، لہٰذا وہ اپنے مورد تک محدود رہتی ہے اس میں تعدیہ نہیں ہوتا ہے، لیکن اے احناف تم نے فدیہ کا تعدیہ صوم سے صلوٰۃ کی طرف کردیا اور کہدیا کہ اگر نمازیں فوت ہوگئی ہوں تو ہر نماز کا ایک فدیہ دے دیا جائے، اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ نے فدیہ کو صوم کا مثل بتایا ہے اور ہمیں معلوم کہ ایسا کیوں بتلایا ہے مگر ممکن ہے کہ اس شیخ فانی کے روزے سے عاجز ہونے کی بناء پر فدیہ کو صوم کا مثل بتلایا ہو یعنی علت عجز ہو اور جب علت ہوجائے کسی امر کے اندر تو اس کا تعدیہ ہوسکتا ہے اور نماز روزہ سے زائد اہم ہے ممکن ہے کہ یہ شخص نمازیں عجز کی وجہ سے نہ پڑھی ہو لہٰذا ہم نے نماز کے فوت ہونے کی صورت میں ہر نماز پر ایک فدیہ کے ادا کرنے کا حکم دے دیا مگر از روئے قیاس نہیں بلکہ از روئے احتیاط چنانچہ ہمیں اللہ کے فضل سے امید ہے کہ نماز اللہ تعالیٰ قبول فرمالیں گے، اور اگر فدیہ قبول نہ ہوگا تو کم از کم صدقہ کا ثواب تو مل جائے گا یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے نماز کے فدیہ کے متعلق انشاء اللہ کا لفظ فرمایا ہے، حالانکہ مسائل قیاسیہ میں مشیت پر توقف نہیں کیا جاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ حکم از روئے احتیاط دیا ہے۔ ہم پر کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا۔

کما اذا تطوع بہ:- احناف پر اور ایک اعتراض وارد ہوا کہ تمہارے نزدیک مثل غیر معقول میں تعدیہ نہیں ہوتا اور ایام قربانی میں جانوروں کی قربانی واجب ہے اس جانور کو صدقہ میں دے دینا اور یا اس کی قیمت کو صدقہ میں دے دینا واجب نہیں ہے اس شخص پر جس سے ایام قربانی میں قربانی فوت ہوگئی ہو اس کے متعلق تم یہ کہتے ہو کہ یا تو اس قربانی کے جانور کو یا اس کی قیمت کو صدقہ میں دیدے تو یہ قربانی کی قضاء ہوجائے گی، حالانکہ جانوروں کی قربانی میں اور خود اس اس جانور کے صدقہ دینے اور اس کی قیمت کے صدقہ دے دینے میں کوئی عقلی مماثلت نہیں ہے، پھر کیسے قربانی کی قضاء اس صدقہ کے ساتھ ہوجاتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ جانور کی قربانی بذات خود مقصود ہے،

یا اصل میں تو صدقہ دینا مقصود تھا لیکن ایام قربانی کے اندر قربانی کو صدقہ کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے اور خیال ہمیں اس وجہ سے پیدا ہوا کہ قربانی کا جانور مال سے خریدا جاتا ہے گویا کہ قربانی مالی عبادت ہے، لیکن ایام قربانی میں مسلمان اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو ضیافت ہوگی وہ سب سے زائد پاک چیز سے ہوگی، اور سب سے پاک چیز وہ گوشت ہے جس کا خون شرعی طور پر ذبح کرکے بہا دیا گیا ہو لہٰذا خاص ایام قربانی میں تو اسی مناسبت کے عذر کی بنا پر قربانی مقصود بن گئی، لیکن بعد میں حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اس وجہ سے ہم نے احتیاطاً کہدیا کہ اگر قربانی فوت ہوگئی ہو تو اس کی قضاء تصدق بالشاۃ اور بالقیمت کے ساتھ ہو جائے گی، اور ہمارے اس مسلک کے لئے بطور تائید یہ بات ہے کہ اگر کسی شخص نے قربانی کے فوت ہو جانے کے بعد یہ صدقہ نہ دیا جس کا ذکر کیا گیا اور آئندہ سال کی قربانی کے ایام آگئے تو بھی ان قربانی کے دنوں میں ان پچھلے سال کی قضاء نہیں کر سکتا چونکہ یہ قربانی کے دن نہیں ہیں اس کے بعد یہ یاد رکھئے کہ جس چیز کا مثل معقول نہ ہو دراصل قضاء نہیں ہوتی ہے اس وجہ سے امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ایک شخص نے عید کی نماز میں امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور رکوع تکبیرات زائد واجب محل نہیں، یعنی رکوع کی تکبیرات کے مثل نہیں بن سکتی ہیں، لہٰذا یہ شخص تکبیرات نہ کہے اس پر ان تکبیرات کی قضاء واجب نہیں لیکن حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ یوں فرماتے ہیں کہ رکوع میں آدھا قیام ہے، اسی وجہ سے جس نے رکوع پالیا اس نے رکعت پالی اور رکوع بھی واجب اور تکبیرات بھی واجب لہٰذا احتیاطاً اس رکوع میں جو مشابہ قیام ہے اور خود واجب ہے تکبیرات واجبہ کو قضاء کر لیا جائے اور رکوع کی تسبیحات واجب نہیں ان کو ترک کر دیا جائے اور تکبیرات میں رفع یدین واجب نہیں اس کو بھی ترک کر دیا مگر یہ حکم از روئے احتیاط ہے۔

وهذه الاقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغصوب اداءٌ كاملٌ و ردّه مشغولاً بالدَّين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداءٌ قاصرٌ واذا أمهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداءً حتى تجبَرُ على القبول شبيهاً بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاءٌ بمثل معقول وضمان النفس والاطراف بالمال قضاءٌ بمثل غير معقول و اذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمهُ القيمة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمّٰى ✦ ✦ ✦

حاشیہ ص۶۵ القضاء، یعنی قضاء خالص۔ معقول، یعنی یدرك بالعقل مماثلة بالفائت كقضاء الصوم بالصوم۔ ثبتا، یعنی فدیہ اور احجاج۔ لا تعقل۔ لا صورةً ولا معناً۔ احتیاطاً ہے نہ کہ حتماً و لازماً۔ یجزئه، یعنی فدیہ دینا کفایت کر جائے۔ قیامه، یعنی تصدق۔ هو، یعنی التصدق۔ ولهذا، یعنی ولان ایجاب الصدقة لاحتمال الاصالة لا بالخلافة۔ ولهذا، یعنی لاجل ان الشئ اذا فات ولا مثل له عنده یسقط۔ راكعاً، حال ہے اور الامام ذو الحال۔ لانه، یہ ضمیر برائے موصول ہے، یعنی من۔ قوية، تمیز ہے۔ لها، یعنی تکبیرات۔ اسلام غفرلہ (شرح حسامی)

(اس صفحہ کا حاشیہ ۶۵ پر دیکھیں)

ترجمہ ومطلب :- اور یہ اداء اور قضاء کی دو قسمیں حقوق العباد میں بھی اسی طرح پائی جاتی ہیں، جیسا کہ حقوق اللہ میں چنانچہ جس غلام کو غصب کیا گیا ہو اسی کو متعین طور پر (اس کی صفات اور ذات میں کسی تبدیلی کے بغیر) مالک کے سپرد کر دینا اداء کامل ہے اور اس غصب کئے ہوئے غلام کو مالک کی طرف لوٹانا اس حال میں کہ وہ قرضے میں پھنس چکا ہو یا وہ کوئی جرم کر چکا ہو کسی وجہ سے اس وقت جبکہ وہ غلام غاصب کے قبضے میں تھا. (اب اس کی غلام کی صفت میں تبدیلی ہو چکی ہے) پس یہ ادا قاصر ہے اور جب کسی شوہر نے کسی دوسرے شخص کے غلام کو اپنی بیوی کے لئے مہر بنایا پھر اس غلام کو شوہر نے خرید لیا تو اس غلام کا شوہر کی طرف بیوی کی خدمت میں سپرد کرنا اداء ہے مگر مشابہ قضاء ہے یہانتک کہ وہ عورت مجبور کی جائے گی قبول کرنے پر مگر مشابہ قضاء اس وجہ سے ہے کہ یہ غلام (شوہر کے خرید لینے کے بعد اس شوہر کا مملوک ہے) بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے یہاں تک کہ شوہر کا کر دینا اس غلام کو شوہر کی طرف سے نافذ ہو جائے گا، اس عورت کا آزاد کر دینا قبل التسلیم نافذ نہ ہوگا۔ اور اگر کسی شخص نے شی مثلی کو غصب کیا ہو اور اس کے ہلاک ہونے کے بعد ایسی ہی چیز کو لا کر دیدے تو یہ قضاء بمثل معقول ہے، اور قضاء کامل ہے، اور جان کا زمان جبکہ قتل خطاء کیا ہو، اور ہاتھ پیر کا زمان قضاء بمثل غیر معقول ہے کیونکہ آدمی مالک ہے اور مال تو مملوک ہے اور جبکہ نکاح کیا کسی مولوی نے ایک غیر معین غلام پر تو اس مولوی شوہر کا بیوی کی خدمت میں قیمت سپرد کر دینا قضاء تو ہے مگر اداء کے حکم میں ہے (قضاء تو اس لئے ہے کہ غلام اپنا طے کیا تھا مگر قیمت دی) اور اداء کے حکم میں اس لئے ہے کہ ایسی صورت میں اوسط درجے کا غلام دیا جائے گا اور یہ بات کہ یہ اوسط درجے کا غلام کا قیمت ہی سے پتہ ہوگا گویا کہ اصل اور اداء ہے حتیٰ کہ وہ عورت کو مسمیٰ یعنی وہ عبد غیر معین اوسط درجے کا دیا ہو تو وہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جاتی ہے۔

تشریح وتقریر! اور اداء اور قضاء کی یہ اقسام جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں جاری ہوتی ہیں، چنانچہ کسی غلام کو غصب کر لیا تھا اور جس حالت میں غصب کیا تھا، اسی طرح صحیح وسالم مالک کو سپرد کر دیا تو یہ بندوں کے حق میں اداء کامل ہے اور اگر اسی مغصوب غلام کو مالک کو تو واپس کیا لیکن اس طرح کہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے وہ غلام مقروض ہو چکا تھا، یا کوئی جنایت کر چکا تھا تو یہ اداء قاصر ہے اداء تو اس اعتبار سے ہے کہ وہی غلام واپس کر دیا اور قاصر اس اعتبار سے کہ صفت نقصان کے ساتھ واپس کیا، اور اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی سے نکاح کے وقت کسی اور شخص کے غلام کو مہر کے طور پر دینے کے لئے کہا اور بعد میں وہ غلام خرید کر بیوی کو دے دیا تو یہ اداء ہے مگر مشابہ قضاء ہے اداء تو اس لئے ہے کہ جس غلام کا وعدہ کیا تھا اسی غلام کو دے دیا اور مشابہ قضاء اس لئے ہے کہ جس وقت خاوند نے وعدہ کیا تھا وہ غلام تیسرے آدمی کا مملوک تھا اور جب خرید لیا تو اس خاوند کا مملوک ہوا اور جب بیوی کو دیدیا تو اب بیوی کا مملوک ہوا تو مالک کے بدلنے سے اس مملوک کی صفات بدلتی چلی گئی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ خاوند اس غلام کو خرید کر بیوی کو دے دینے سے پہلے پہلے آزاد کر دے تو خاوند کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اس کے بعد درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے ایک بات بتاتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی مثلیات میں سے کسی شئی کو غصب کیا مکیلات وموزونات اور معدودات متقاربہ کو غصب کیا، اور اس کا تاوان یا پھر ہر اداء اس طرح کی چیز بطور تاوان دیدی گئی تو یہ قضاء بمثل معقول ہے، لیکن اگر خطاء میں قتل کر دیا یا ہاتھ پیر توڑ دیا اور اس کی دیت اور تاوان کے اندر مال دینا پڑا تو یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے، اس لئے کہ آدمی تو مالک ہے اور مال مملوک ہے اور ان دونوں میں کوئی مماثلت عقلی نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے غلام

غیر متعین پر نکاح کیا بطور مہر دینے پر اور پھر درمیان میں غلام کی قیمت بیوی کو دے دی تو قضاء مگر ادار کے حکم میں ہے قضاء اس لئے ہے کہ غلام کا وعدہ کیا تھا مگر قیمت دی اور ادار کے حکم میں اس لئے ہے کہ غلام غیر معین ہے اور ایسی صورت میں درمیانہ غلام دیا جاتا ہے، اور درمیانہ غلام کا پتہ قیمت سے چلے گا گویا کہ قیمت اصل ہے قیمت ہی وہ دے رہا ہے لہٰذا ادار ہے حتی کہ اس بیوی کو قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء و وجوب القضاء فجعل القدرة المُمَكِّنَة شرطا لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط الوجوب ولا يتكرر الوجوب في واجب واحد والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذٰلك لا يسبق الاداءَ ولهذا قلنا اذا بلغ الصبيّ او اسلم الكافر في اٰخر الوقت تلزمه الصّلوٰة خلافا لزفر و الشافعي لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بوقت الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فصار الاصل مشروعًا وَجَبَ النقل للعجز فيه ظاهرًا كما في الحلف على مَسِّ السّماء وهو نظيرُ من هجم عليه وقت الصّلوٰة وهو في السفر اَنَّ خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحوّل الى التراب للعجز الحالى ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب :- پھر شریعت نے فرق قائم کیا ہے وجوب ادار اور وجوب قضار کے درمیان چنانچہ قدرت ممکنہ کو وجوب ادار کے لئے شرط بنایا ہے وجوب قضار کے لئے نہیں اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے (اور ادار وہ قدرت ہے جو حاصل ہوئی تھی اور وجوب بھی اس کی وجہ سے ہوا تھا اگر قضار کے لئے بھی قدرت ممکنہ کو شرط بنادیں تو وجوب ہو جائیں گے)، اور اس قدرت ممکنہ کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے اس کا حقیقی وجود شرط نہیں ہے کیونکہ وجود حقیقی تو ادار سے متصل ہوتا ہے ادار سے پہلے نہیں ہوتا (اور شرط کو یعنی قدرت ممکنہ کو مشروط سے یعنی ادار سے پہلے ہونا چاہیے) اور اس وجہ سے کہا ہم نے کہ جب بالغ ہوا بچہ یا مسلمان ہوا کوئی کافر نماز کے بالکل آخری وقت میں تو بھی اس پر نماز لازم ہو گئی برخلاف حضرت امام زفرؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک لازم نہیں ہوئی ہمارے نزدیک لازم اس لئے ہوئی کہ جائز اور ممکن ہے، یہ بات کہ وقت کے اندر لمبائی ظاہر ہو جائے سورج کے اپنی جگہ ٹھہر جانے کی وجہ سے جیساکہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا، پس اول یعنی ادار مشروع ہے، یعنی مکلف پر واجب ہے، اور نقل یعنی قضار واجب ہے اس اصل ادار سے ظاہری طور پر عاجز ہو جانے کی وجہ سے اور ایسا ہے جیساکہ قسم کھائی کہ آسمان چھوؤں گا (امکان تو ہے) لیکن ظاہری طور پر چھو بھی نہیں سکتا ہے، اور یہ قدرت ممکنہ کے وجود وہمی کا اعتبار اس شخص کی نظیر ہے جس پر اچانک نماز کا وقت آن پڑا اس حال میں کہ وہ سفر میں تھا تو اصل یعنی وضو کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہوا اور پھر یہی خطاب مٹی سے تیمم کرنے کی طرف گھوم گیا فوری طور پر عاجز ہو جانے کی بنار پر۔

تشریح :- **الاقسام** ، یعنی اقسام سبعہ، جن کی تفصیل گزری ہے ۔ **والاطراف** ، یعنی اعضار کے ضمان میں بصورت خطار **بالمسیطے** ، یعنی اس جگہ عبد متوسط۔ (اس صفحہ کا حاشیہ ص۷ پر دیکھیں)

تشریح وتقریر!

پہلے یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ جس نص کے ذریعے سے ادار واجب ہوتی ہے احناف کے نزدیک تو اس نص سے قضار واجب ہے لیکن عبادت کی ادائیگی پر قدرت بھی شرط ہے، اور قدرت کی دو قسمیں ہیں، (۱) قدرت کامل (۲) قدرت قاصر، قدرت کامل اس قدرت کو کہتے ہیں کہ جو آسانی اور سہولت پیدا کرنے والی ہو جیساکہ نصاب پر زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے اس کا حولی اور نامی ہونا شرط ہے اس کی وجہ سے یہ زکوٰۃ کی ادائیگی آسان ہوگئی اور اگر یہ قدرت دائم وقائم رہے گی تو واجب میں رہے گی یعنی خدانخواستہ اگر درمیان سال میں مال ہلاک ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوجاتی ہے اور قدرت قاصر کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس قدرت کی وجہ سے کم ازکم وہ طاقت پالے کہ جس کے ذریعے سے اس لازم عبادت اور مامور بہ کو ادار کرسکے جیساکہ مال زکوٰۃ کے لئے اور یہ قدرت ہر امر کی ادائیگی میں شرط ہے اب اس کے بعد دوسری بات لکھئے وجوب ادار کے لئے قدرت ممکنہ یعنی قدرت قاصر کا متوہم الوجود ہوجانا کافی ہے، یعنی ایک بچہ آخر وقت صلوٰۃ میں بالغ ہوگیا، ایک کافر آخر وقتِ صلوٰۃ میں مسلمان ہوگیا ایک حیض والی عورت آخر وقتِ صلوٰۃ میں پاک ہوگئی اور اتنا وقت باقی ہے کہ تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے تو ان تینوں پر نماز لازم ہوگئی، کیونکہ قدرت قاصر اور قدرت ممکنہ اس کو حاصل ہوگئی اور اس بات کا توہم بھی موجود ہے۔

کہ شاید اللہ تعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ سے اس وقت کو ٹھہرا دے اور آگے کو نہ بڑھنے دے اور یہ چار رکعتیں پڑھ لیں، پس فرضیت لزوم کے لئے اتنی بات کافی ہے، اور ہمارے قاعدے کے مطابق وجوبِ ادار کے لئے قدرت ممکنہ شرط ہے اور قضار کے لئے نصِ جدید کی ضرورت نہیں تو اب اگر وقت نکل گیا ہے، اور ادائیگی پر قدرت نہیں رہی ہے تو اس پر قضار بغیر کسی قدرت کے لازم ہوگی کسی نصِ جدید اور کسی نئی قدرتِ ممکنہ کی ضرورت نہ ہوگی، اور دلیل یہ ہے کہ قدرت وجوب کے لئے شرط تھی اور ادار واجب اور قضار دونوں میں سے ایک اگر قضار واجب کے لئے قدرتِ ممکنہ شرط کردیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک واجب کے وجوب کے لئے دو شرطیں ہوگئیں، یعنی ایک واجب کے اندر دو وجوب پائے گئے، نتیجہ یہ نکلا کہ ایک واجب کے اندر دو وجوب کو ماننا پڑے گا جو باطل ہے۔ اور دوسری بات احناف نے یہ کہی کہ قدرتِ ممکنہ کے لئے توہم کافی ہے اور شرط ہے یہ اس لئے کہا کہ شرط پہلے پائی جائے گی اور مشروط بعد میں پایا جائے گا، مشروط ادار صلوٰۃ ہے اور شرط وہ ادنیٰ قدرت ہے کہ جس سے ہم ادار صلوٰۃ کرسکیں اگر اس قدرت کو متحقق الوجود مان لیں تو پھر وہ ادار صلوٰۃ سے پہلے نہیں پائی جاسکے گی، اور صلوٰۃ کے ساتھ پائی جائے گی اور شرط کا پہلے ہونا ضروری ہے لہٰذا ادار صلوٰۃ کے فرض ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کے وجود کا توہم کافی ہے خلاصہ یہ نکلا کہ اصل نماز اتنی سی قدرت سے واجب ہوگئی لیکن اتنے سے وقت میں پڑھ نہیں سکتے لہٰذا اب اصل نماز قضار کی طرف منتقل ہوگئی، اور یہ ایسا ہی ہے جیساکہ کسی نے قسم کھائی کہ آسمان کے تارے توڑ لوں گا، قسم تو اس میں واجب ہوگئی مگر چونکہ قدرت نہیں

ثم الخ، امت کا اس باب میں اختلاف ہے کہ کیا تکلیف مالا یطاق جائز ہے؟ احنافؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں، اور اشعریہ کی رائے ہے کہ عقلاً تو جائز ہے۔ اس کا وقوع ہوسکتا ہے یا نہیں؟ قول اصح یہی ہے کہ وقوع نہیں ہوسکتا۔ والتفصیل فی المطولات۔ فجعل یعنی شریعت بنا دیا۔ خلافا یعنی ان حضرات کے نزدیک بچہ اور کافر پر نماز واجب نہ ہوگی۔ ثم یعنی خطاب کا تحویل اصل سے خلف (یعنی التراب) کی جانب ہونا۔

لہذا حانث بھی ہو جائے گا، اور قدرتِ ممکنہ کے وجود کے توہم کی مثال یہ ہے کہ ایک حضرت سفر میں تھے پانی دور دور نہ تھا، فاغسلوا کی امر کی طرف متوجہ ہو رہا تھا انہوں نے ہاتھ بڑھا کر لوٹے میں پانی منگوا لیا ہمارے لئے بھی اتنا توہم کافی ہے چاہیے، اللہ میاں ہاتھ بڑھا کر مانگ لیں لیکن افسوس کچھ نہ کر سکا لہٰذا اصل یعنی وضو جو لازم تھا وہ اپنی خلف یعنی تیمم کی طرف منتقل ہو گیا۔

ومن الاداء مالا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجة وفرق ما بينهما ان بالثانية تتغير صفة الواجب فيصير سمحا سهلا فيشترط دوامها لبقاء الواجب لان الحق متى وجب بصفة لايبقى واجبا الا بتلك الصفة ولهذا قلنا بانه يسقط الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الاترى انه خص الزكوة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج حقيقة والخراج بالتمكن من الزراعة ❊ ❊ ❊

ترجمہ و مطلب :- اور ادا میں سے کچھ عبادتیں وہ ہیں جو نہیں واجب ہوتی ہے مگر قدرت میسرہ کے ساتھ اور یہ قدرت میسرہ بڑھی ہوئی ہے پہلی، یعنی قدرتِ ممکنہ پر ایک درجے میں اور ان دونوں قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قدرت میں یعنی میسرہ واجب کی صفت تنگی سے آسانی کی طرف بدل جاتی ہے چنانچہ واجب بہت آسان اور سہل ہو جاتا ہے، اور اس قدرتِ میسرہ کا اسی طور پر دینا واجب کے باقی رہنے کے لئے شرط ہے اس لئے کہ سچی بات یہ ہے کہ جب یہ آسان کی صفت کے ساتھ واجب ہوئی تو وہ نہیں باقی رہے گی وہ واجب مگر اسی صفت کے ساتھ اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے نصاب کے ہلاک ہو جانے سے اور عشر ساقط ہو جاتا ہے پیداوار کے ہلاک ہو جانے سے اور خراج ساقط ہو جاتا ہے کھیتی کو اجاڑ دیا ہو یا کسی آفت آسمانی نے، کیا نہیں دیکھتے آپ کہ زکوٰۃ مخصوص ہے اس مال کے ساتھ جو نامی ہو اور اس پر سال گزر گیا ہو اور عشر مخصوص ہے حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج مخصوص ہے کھیتی کرنے پر قادر ہونے کے ساتھ۔

تشریح و تقریر! لیکن اکثر مالی عبادتوں کے لئے قدرت کامل اور قدرت میسرہ کا شرط ہے چنانچہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط پیداوار ہلاک ہو جائے تو عشر ساقط اور کھیتی پر آفتِ سماوی آجائے تو خراج بھی ساقط اور اگر یہ چیزیں ساقط نہ ہوتی تو اگر اللہ میاں عطاء فرمایا ہے اس کو آپ عمر میں تبدیل کرنا چاہتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلک۔

منّ الخ، یعنی بعض الاداء۔ بينهما، یعنی بین القدرتین فی الحکم۔ الثانية، یعنی قدرتِ میسرہ۔ تتغير، یعنی من العسر الی الیسر۔ دوامها، کی ضمیر کا مرجع قدرتِ میسرہ ہے۔ لبقاء الخ۔ لہٰذا جب تک کہ وہ رہے گی تو وہ بھی باقی رہے گی۔ ولهذا، یعنی لاجل اشتراطه بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب۔ اصطلم، یعنی استاصل۔ انه، یعنی الشارع۔ والعشر، یعنی خص العشر۔ (شرح حسامی)

لهٰذا قلنا ان الحانث فی الیمین اذا ذهب مالہ کفر بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنہ الی الصوم للعجز فی الحال مع توهم القدرة فیما یستقبل تیسرًا للاداء فکان من قبیل الزکوٰة الا ان المال ههنا غیر عین فای مالٍ اصابہ من بعدُ دامت بہ القدرة ولهذا ساوی الاستهلاك الهلاك ههنا لانعدام التعدی علی محل مشغول بحق الغیر واما الحج فالشرط فیہ المکنة من السفر المعتاد براحلة وزادٍ والیسرُ لا یقع الا بخدمٍ واعوان ومراکب ولیس ذٰلك بشرط بالاجماع فلذلك لم یکن شرطًا لدوام الواجب وکذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة الیُسر بل بشرط القدرة وهو الغناء لیصیرَ الموصوف بہ اهلا للاغناء الا تری انہ یجب بثیاب البذلة ولا یقع بها الیُسر لانها لیست بنامیة فلم یکن البقاء مفتقرًا الی دوام شرط الوجوب ؎ ؎ ؎

تشریح وتقریر!

اس سے پہلے یہ بات بتلائی تھی کہ مالی عبادتوں کے اندر ان کو ادا کرنے کے لئے قدرتِ ممکنہ کے علاوہ قدرتِ میسرہ شرط ہے، اسی پر مرتب کرتے ہوئے ہم احناف یہ بات کہتے ہیں، کہ جو شخص اپنی قسم میں حانث ہو جائے اور ابھی کفارہ ادا کرنے نہیں پایا تھا کہ اس کا تمام مال خدانخواستہ ختم ہو جائے تو وہ اپنی قسم میں حانث ہونے کا کفارہ روزے کے ذریعے سے ہونا چاہیے، لیکن اللہ تعالیٰ نے مختلف انواع کفارہ کے درمیان اس حانث ہونے والے کو اختیار دیا ہے، اور یہ اختیار اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ یمین میں سہولت باقی نہ رہے تو ان کی ادائیگی ساقط ہو جاتی ہے جیسے زکوٰۃ اگر قبل حولانِ حول مال ختم ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے تو یہ کفارہ یمین بھی گویا کہ زکوٰۃ کی قبیل سے ہے، لہٰذا اگر مال ختم ہو گیا تو مالی کفارہ ساقط ہو گیا روزے کا کفارہ واجب ہو گیا۔

اس پر اعتراض ہوا کہ اگر کفارۂ یمین میں سہولت ہے اور وہ ساقط ہو گیا اور روزے رکھ کر کفارہ ادا کر دیا اور پھر دوبارہ مال مل گیا تو تم احناف یہ کہتے ہو کہ مال کے ذریعہ سے دوبارہ کفارہ ادا کرے حالانکہ زکوٰۃ اگر ساقط ہو گئی ہو اور دوسرے سال مال مل جائے تو پہلے سال کی زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں ہوتی ہے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ زکوٰۃ کے اموال متعین ہیں، اور کفارۂ یمین کے اموال غیر متعین ہیں، اور اموال متعینہ میں جو عبادت ہوئی اور اس میں سہولت ہو وہ مال کے ضائع ہو جانے سے ساقط تو ہو جاتی ہے، بالکل ساقط ہو جاتی ہے، کبھی لوٹ کر نہیں آتی ہے، اس واسطے کہ اس مال متعین میں اللہ کے حق کے سوا کوئی دوسرا حق نہیں تھا وہ ختم ہو گیا، اس کے برخلاف کفارۂ یمین کے اموال غیر متعین ہیں اگرچہ اس میں بھی سہولت ہے مگر ان اموال میں اللہ کے حق کے سوا دوسرے کا حق بھی ہے اور جیسے دوسروں کے حقوق واجبہ کی ادائیگی ایسے اموال میں واجب رہتی ہے اسی طرح اللہ کے حق میں بھی واجب رہے گی گویا کہ کفارہ یمین میں یہ درمیان میں ختم ہونے والی قدرتِ میسرہ اور سہولت ختم ہوتی ہی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ چاہے مال خود ہلاک ہو گیا ہو چاہے اپنے آپ جان بوجھ کر ہلاک کر دیا ہو بہر حال کفارہ یمین ساقط ہو جائے گا کیونکہ مال غیر متعین کی بات ہے اپنا مال تھا آگ لگا دی کسی کا کیا حرج ہے لیکن اگر بعد میں مل جائے تو واجب ہو جائے گا، پھر لیکن زکوٰۃ جس مال میں واجب ہو رہی ہو اگر اس

اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۷۵ پر دیکھیں

کو کوئی جان بوجھ کر ہلاک کر دے تو اس نے اللہ کے حق میں زیادتی کی ہے، تو اس وقت زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اس کے بعد حج مالی عبادت بھی ہے اور بدنی عبادت بھی ہے اور جانی عبادت بھی ہے اور ان دونوں سے زائد عاشقانہ ہے مگر اس میں عسر و سہولت نہیں ملی، پس استطاعت سبیل حج کے واجب کرنے کے لئے کافی ہے اس واسطے جب ایک حج واجب ہوگیا، اور اب پھر خدانخواستہ ادا نہ کیا اور انتقال ہوگیا تو یا تو مرنے سے پہلے وصیت کرے حج بدل کی ورنہ گناہگار ہوگا، اور حج میں اگر سہولت ڈھونڈی جائے، تو وہ تو ہوائی جہاز، نوکر چاکر، انڈے، مرغی، برفی سے حاصل ہوتی ہے، تو اگر ایسی ہو تو جب تک یہ سب چیزیں نہ ہوں تو حج واجب نہ ہوگا۔ حالانکہ اس سے پہلے واجب ہو جاتی ہے اسی طرح صدقۃ الفطر ہے تو مالی عبادت اگر اس میں قدرت ممکنہ کافی ہے، قدرت میسرہ ضروری نہیں، چنانچہ مالک نصاب ہوا عید الفطر کی رات کو صبح کو صدقۃ الفطر واجب ہوگیا۔ چنانچہ اگر ادا نہیں کیا تو ساقط نہیں ہوگا۔

اس پر اعتراض ہوا کہ اگر کسی کے پاس پندرہ روپے ہوں مالک نصاب نہ ہو تو دو روپیہ صدقۃ الفطر وہ بھی تو دے سکتا ہے، تو یہ مالک نصاب ہونے کی شرط اچھی خاصی سہولت ہوگئی۔

اس کا جواب یہ دیا کہ صدقۃ الفطر میں سہولت نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ ہے، کیونکہ دو باتیں ہیں، ایک تو اپنے آپ غنی ہو اور غنی ہوتا ہے نصاب سے، دوسری بات یہ ہے کہ دوسرے کو غنی بنانے کی قوت رکھتا ہے اور دوسرے کو غنی وہی بنا سکے گا، جو کم از کم صاحب نصاب ہو اور جس نے دو روپیہ کمایا اور وہی دو روپیہ صدقۃ الفطر میں دیدیا تو شاید وہ دوسرے کو غنی بنا دے اور اپنے آپ محتاج ہو جائے یہ تو بہت بڑا عیب ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ضروریات اصلیہ کے علاوہ پہننے کے کپڑے بھی اتنی قیمت کے ہوں تو بھی صدقۃ الفطر واجب ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس میں سہولت نہیں بلکہ قدرت ممکنہ ہے، اس لئے ایک مرتبہ واجب ہو کر ساقط ہو جاتا ہے۔

ترجمہ و مطلب :- ولهذا قلنا ان الحانث :- اور اسی بنا پر کہا ہم نے کہ جن عبادتوں کی ادائیگی کے لئے قدرت میسرہ شرط ہے ان عبادتوں کی ادائیگی اس قدرت کے باقی رہنے تک ہے اس کے بعد نہیں، کہ بیشک قسم میں حانث ہونے والا ہے کہ اس شخص کا مال جا رہا ہو قسم کا کفارہ دیدے روزے کے ساتھ اس لئے کہ بیشک کفارہ کی دینے کی قسموں میں اختیار دینا اللہ کا بندوں کو پہلے مال کے ساتھ اور پھر اس مال سے منتقل ہو کر روزے کی طرف اس عجز کی وجہ سے ہے جو اس وقت اس شخص کو درپیش ہے حالانکہ تو ہم ہے اس بات کا کہ قادر ہو جائے گا یہ مستقبل میں (مال سے کفارہ ادا کرنے پر) یہ روزے کی طرف منتقل کرنا ادا کفارے کو آسان بنانے کے لئے ہے تو گویا کہ کفارہ یمین زکوٰۃ کے قبیلے سے ہے مگر (زکوٰۃ اور کفارۂ یمین میں فرق بھی ہے کہ بے شک مال اس جگہ یعنی کفارہ میں متعین ہے) پس جونسا مال بھی مل جائے اس کو بعد میں تو اس کی وجہ سے اس کی قدرت کو دائم شمار کیا جائے گا۔ یعنی اب دوبارہ مال کے ذریعے سے کفارہ دینا واجب ہوگا اور اسی وجہ سے (کہ کفارۂ یمین میں مال غیر معین ہے) برابر ہے زبردستی جان بوجھ کر ہلاک ہونا اور مال کا خود بخود ہلاک ہو جانا کیونکہ کوئی تعدی اور ظلم نہیں پایا جا رہا ہے اس محل میں جو حق کے غیر کے ساتھ مشغول ہو اور بہرحال حج پس اس میں قدرت ممکنہ شرط ہے اس سفر کے لئے جو عادتاً سواری اور توشے سے حاصل ہو جاتی ہو، ورنہ سہولت تو ملتی ہی نہیں ہے مگر نوکروں کے ساتھ اور مددگاروں کے ساتھ اور سواریوں کے ساتھ اور یہ یعنی نوکروں اور چاکروں کا ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے حج کے لئے اسی وجہ سے واجب حج کے قائم رہنے کے لئے سہولتوں کا باقی

رہنا شرط نہیں ہے، اور اسی طرح صدقۃ الفطر وہ بھی آسانی کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا ہے بلکہ قدرت ممکنہ کی شرط کے ساتھ واجب ہوا ہے اور وہ قدرت ممکنہ شرعاً غنی ہونا ہے یعنی صاحب نصاب ہونا ہے تاکہ یہ شخص دوسرے کو غنی بنانے کا اہل بھی ہو جائے کیا نہیں دیکھتا ہے، لوکہ واجب ہو جاتا ہے صدقۃ الفطر پہننے کے کپڑے کے ساتھ بھی اور ان کپڑوں سے سہولت تو نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ یہ پہننے کے کپڑے نامی نہیں ہے پس اس نصاب کا باقی رہنا صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کے دوامی شرط نہیں ہے، یعنی اگر یہ نصاب ہلاک ہو جائے گا اور اس نے صدقۃ الفطر نہیں دیا تو اس کے ذمہ صدقۃ الفطر واجب رہے گا۔

فصل فی صفۃ الحسن للماموربہ نوعان حسنٌ لمعنی فی عینہ وحسنٌ لمعنی فی غیرہ والذی حسن لمعنی فی عینہ نوعان ماکان المعنی فی وضعہ کالصلوٰۃ فانہا تتادی بافعال واقوال وضعت للتعظیم والتعظیم حسنٌ فی نفسہ الا ان یکون فی غیر حینہ اوحالہ وما التحق بالواسطۃ بماکان المعنی فی وضعہ کالزکوٰۃ والصوم والحج فان ھذہ الافعال بواسطۃ حاجۃ الفقیر واشتہاء النفس وشرف المکان تضمنت اغناء عباداللہ وقہر عدوہ وتعظیم شعائرہ فصارت حسنۃ من العبد للرب عزت قدرتہ بلا ثالث معنی لکون ھٰذہ الوسائط ثابتۃ بخلق اللہ تعالی مضافۃً الیہ وحکم ھٰذین النوعین واحدٌ وھوان الوجوب متی ثبت لا یسقُطُ الا بفعل الواجب اوباعتراض مایسقطہ بعینہ ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب مع تشریح و تقریر!

یہ مسلمہ امر ہے کہ ہر مامور بہ عبادت حسین ہے کیونکہ اللہ حسن کا حکم دے سکتا ہے، قبیح کا حکم نہیں دے سکتا ہے مامور بہ کی صفت حسن کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مامور بہ ایسے معنیٰ کی وجہ سے حسن ہو کہ وہ حسن اس مامور بہ کی ذات میں بغیر واسطے کے پائے جاتے ہوں۔

(۲) مامور بہ حَسَنٌ تو ہو مگر ان معنیٰ کی وجہ سے حسن ہو جو اس مامور بہ کے غیر کی وجہ سے حسن ہوا ور پھر وہ مامور بہ جو حسن لمعنیٰ فی عینہٖ ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) معانی حسن مامور بہ کی وضع میں یعنی ذات میں داخل ہوں من غیر الی واسطۃ جیسے کہ ایمان اور نماز وہ ایمان اور نماز حسن بعینہٖ ہے معانی حسن ذات ایمان میں داخل ہے کیونکہ ایمان

وعلیٰ ھٰذا الخ، یعنی لاجل اشتراط بقاء القدرۃ المیسرۃ لبقاء الواجب۔ الحانث الخ، اور اس حانث کو اوّلاً مال سے کفارہ ادا کرنے کی قدرت تھی اب وہ روزہ سے کفارہ دے، کیونکہ قدرۃ میسرۃ ختم ہوگئی۔
بالمال متعلق ہے بالتکفیر کا۔ والنقل، اس کا عطف ہے اسم ان پر۔ یعنی نقل الحکم۔ عنہ یعنی تکفیر بالمال۔ فیہما میں ما مصدریہ ہے۔ ولھٰذا، یعنی لاجل ان المال غیر معین فی الکفارۃ بالمال۔ ھنا، یعنی فی سقوط وجوب الکفارۃ بالمال۔ فیہ یعنی فی القدرۃ۔ ذٰلک یعنی کون الخدم والاثوان۔ ومراکب انکہ یعنی صدقۃ الفطر کا وجوب۔ (شرح حسامی)

کا مطلب توحید خداوندی اور شکر منعم ہے اور نماز بھی حسن لمعنیٰ فی عینہ اور معانی حسن نماز کی وضع داخل ہیں کیونکہ وہ نماز ایسے افعال یعنی قیام اور سجود کے ساتھ اور ایسے اقوال یعنی قرارت وتسبیح کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، جو اللہ کی تعظیم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور تعظیم اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے، کیونکہ یہ شکر منعم ہے مگر یہ کہ وہ نماز اپنے وقت کے علاوہ اوقات مکروہہ میں ہو یا حالت جنابت ہو تو حسن نہیں ہے اور حسن لمعنیٰ فی عینہ کی دوسری قسم وہ مامور بہ ہے، جو کسی واسطے کے ساتھ حسن لمعنیٰ فی عینہ کے ساتھ لاحق ہو جائے اس کا نام اصطلاح میں ملحق بالحسن لمعنیٰ فی عینہ ہے، جیسے زکوٰۃ یہ حسن لمعنیٰ فی عینہ کے ساتھ لاحق ہے حسن لمعنیٰ فی عینہ نہیں ہے کیونکہ یہ بظاہر تو اضاعت مال ہے لیکن درحقیقت صاحب فقر کے حق کو پورا کرنا ہے اس واسطے کہ یہ حسن لمعنیٰ فی عینہ کے ساتھ ملحق ہے، اور اس فقر کے اندر بندے کا کوئی دخل نہیں ہے اسی طرح روزہ بظاہر تو اپنے آپ کو بھوکا مارنا ہے لیکن نفس سرکش کو دبانے کا ذریعہ ہے اور نفس کی سرکشی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، اسی طرح حج بظاہر تو چند جگہوں کا دیکھنا اور بھاگ دوڑ کرنا ہے، لیکن دراصل اللہ اور رسول کی شعائر کی تعظیم واحترام ہے، اور یہ عظمت اللہ نے ان جگہوں کو دی ہے، بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے تو گویا کہ یہ درمیان کی چیزیں واسطہ ہی نہیں ہے مگر کسی درجے میں واسطہ بھی ہے لہٰذا ہم نے ان تینوں کو حسن لمعنیٰ فی عینہ کے ساتھ ملحق کر دیا مامور بہ کی ان دونوں قسموں کا ایک حکم ہے، اور وہ یہ ہے کہ ان کی ادائیگی ان کے ادا کرنے سے ساقط ہو گی، یا کوئی عذر ایسا ہو جو شرعًا ان کو ساقط کرتا ہو جیسے کہ مثال کے طور پر حیض عذر شرعی ہے جو نماز کو ساقط کر دیتی ہے۔

والذی حسن لمعنی فی غیرہ نوعان ما یحصل المعنی بعدہ بفعل مقصودٍ کالوضوء والسعی الی الجمعۃ و ما یحصل المعنی بفعل المامور بہ کالصلوٰۃ علی المیت والجهاد واقامۃ الحدود فان ما فیہ الحسن من قضاء حق وکبت اعداء اللہ تعالیٰ والزجر عن المعاصی یحصل بنفس الفعل وحکم هٰذین النوعین واحد ایضًا وهو بقاء الواجب بوجوب الغیر وسقوطہ بسقوط الغیر ؞ ؞ ؞

ترجمہ ومطلب مع تشریح!

اور وہ مامور بہ جو حسن لمعنیٰ فی غیرہ تھا (خود اس میں حسن نہیں)، اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) مامور بہ دوسرے کی وجہ سے حسین ہوا لیکن اس مامور بہ کے کرنے سے وہ دوسرا فعل ادا نہیں ہوا جیسے وضو نماز کی وجہ سے حسن ہے، (خود حسن نہیں ہے) لیکن وضو کرنے سے نماز ادا نہیں ہوتی، اور جمعہ کی اذان سُن کر نماز کی تیاری میں دوڑنا جمعہ کی نماز کی وجہ سے حسن ہے لیکن اس سے نمازِ جمعہ ادا نہیں ہوتی، اور اس حسن لمعنیٰ فی غیرہ کی دوسری قسم یہ ہے

حاشیہ: حسنٌ، یہ قسم اوّل ہے۔ فی عینہ، یعنی بلا کسی واسطہ کے۔ للتعظیم، چونکہ یہ افعال واقوال اس نوع کے ہیں، کہ ان میں اول سے آخر تک تعظیم ہی تعظیم ہے، رب العالمین کی۔ اور باری تعالیٰ کی ثناء ہے، اور خشوع ہے۔ لرب العالمین۔ غیر حسنہ، یعنی اوقات مکروھہ۔ فصارت، یعنی افعال۔ (اس صفحہ کا حاشیہ نمبر ۱ دیکھیں)

کہ یہ ماموربہ غیر کی وجہ سے حسین ہے اور وہ غیر اس ماموربہ کے ساتھ ادا ہوجاتا ہے جیسے میت کی نماز بظاہر تو بت پرستی ہے شرک ہے لیکن مسلمان کے حق کی ادائیگی ہے، اسی وجہ سے حسن ہے، اور دونوں چیزیں ساتھ ادا ہوجاتی ہیں اور جیسے جہاد بظاہر تو لوگوں کی گردنوں کو کاٹنا ہے، لیکن اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے حسن ہے اور دونوں ساتھ ساتھ ادا ہوجاتے ہیں اور حدود کا قائم کرنا بظاہر تو لوگوں کو آزادی سے روک کر ان کی گردنوں کو کاٹنا ہے لیکن اللہ کی نافرمانی سے روکنے کے واسطے کی وجہ سے حسن ہے اور دونوں ساتھ ساتھ ادا ہوجاتے ہیں اس حسن لمعنیٰ فی غیرہ کی دونوں قسموں کا حکم ایک ہے، جب تک وہ غیر واجب رہے گا۔ یہ ماموربہ بھی واجب رہے گا اور جب وہ غیر ساقط ہوجائے گا۔ وہ غیر ماموربہ بھی ساقط ہوجائے گا۔

فصلٌ فی النهی وهو فی صفة القبح ینقسم انقسام الامر فی صفة الحسن ما قبح لعینه وضعًا کالکفر والعبث وما التحق به بواسطة عدم الاهلیة والمحلیة شرعًا کصلوٰة المحدث وبیع الحر والمضامین والملاقیح وحکم النهی فیهما بیان انه غیر مشروع اصلا وما قبح لمعنی فی غیره وهو نوعان ما جاوره المعنی جمعًا کالبیع وقت النداء والصلوٰة فی الارض المغصوبة والوطی فی حالة الحیض وحکمه انه یکون صحیحا مشروعا بعد النهی ولهذا قلنا ان وطیها فی حالة الحیض یحللها للزوج الاول ویثبت به احصان الواطی وما اتّصل به المعنی وصفا کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر ؛ ؛

ترجمہ ومطلب مع تشریح وتقریر!

نہی کے لغوی معنیٰ منع المنع ہیں اور اصطلاحی معنیٰ قول لا تفعل علی سبیل الاستعلاء ہیں، اللہ ہی امر دینے والا ہے اور اللہ ہی نہی کرنے والا ہے اللہ صرف حسن کا امر دیتا ہے لہٰذا صرف قبیح سے نہی بھی روکتا ہے، اور حسن کے اعتبار سے جو قسم بنتی ہے امر کی وہی قسم بنے گی قبیح کے اعتبار سے بھی وہی قسم نہی کی بنتی ہے، نہی کی قسم نمبر ایک ما قبح لعینہ وضعًا ہے، یعنی جس چیز سے اللہ میاں نے منع کیا ہے، وہ اپنی ذات سے برائی ہے، اور از روئے عقل بُری ہے، اور از روئے شریعت بھی بُری ہے اور اس چیز کے اندر بُرائی اس کے اوصافِ لازمہ کی وجہ سے نہیں آئی ہے، اور نہ عوارض مجاورہ سے آئی ہے، جیسا کہ کفر اور بیکار ولغو کام، نہی کی قسم نمبر دو وما التحق به بواسطة ہے جس چیز سے روکا گیا ہے اس کے اندر براہِ راست اس کے اندر اپنی ذات کے اعتبار سے تو برائی نہیں ہے، لیکن کسی اور وجہ سے برائی آئی ہے، مگر یہ واسطہ تقریبًا کالعدم ہے اسی وجہ سے نمبر دو کو نمبر ایک کے ساتھ لاحق کر دیا جیسا کہ حدث والے کی نماز اور کسی آزاد شخص کو بیچ دینا اور بکری کے نطفہ منی کو بیچ دینا اور بکری کے پیٹ کے اندر کے بچے ہی کو بیچ دینا نماز اپنی ذات سے بری نہیں، لیکن حدث والے میں اہلیتِ نماز نہیں اس واسطے اس کی نماز منہی عنہ ہے، اور قبیح

وَالَّذِی الخ۔ یہ قسم ثانی ہے۔ مَا، نافیہ۔ الحَسَن، یعنی حسن لذاتہ۔ ھَو یعنی الحکم۔ بَقَاء الخ، چنانچہ حیض و نفاس کی وجہ سے اگر نماز ساقط ہوگئی تو وضو کا وجوب بھی ساقط ہوجائے گا۔ (شرح حسامی)

---

(۳) صفحہ کا حاشیہ صفحہ ... پر دیکھیں

لعینہ وضعاً کے ساتھ لاحق ہے، اسی طرح بیع اپنی ذات کے اعتبار سے بری نہیں ہے مگر بکری کا نطفہ ماں کے اندر پیٹ کا بچہ اور حر محل بیع نہیں اسی لئے منہی عنہ ہے، اور قبیح لعینہ وضعاً کے ساتھ لاحق ہے ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں کسی طرح بھی شریعت میں معتبر نہیں ہے نہی کی قسم نمبر تین فاقبح لمعناً فی غیرہ یعنی منہی عنہ ایسی چیز ہے، جو کہ خود بُری نہیں ہے، اور برائی کے معنیٰ اور برائی کا وصف اس کے غیر میں ہے، اس کی غیر کی وجہ سے یہ منہی عنہ بھی بُرا ہوگیا اس نمبر تین کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ غیر جس کے اندر بُرائی ہے اس منہی عنہ کا مجاورہ ہوگیا ہے۔ (یعنی پڑوسی ہوگیا) جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت بیع منہی عنہ ہے بیع اپنی ذات کے اعتبار سے بُری نہیں ہے، اس بیع کی وجہ سے سعی الی الجمعہ میں خلل پڑگیا اور اگر خلل نہ پڑے تو بوقت اذان بھی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ بائع اور مشتری اذان کے بعد جامع مسجد کی طرف چلتے چلتے معاملہ کرے اور جیسے کہ چھینی ہوئی زمین پر نماز، نماز بُری نہیں ہے، اور اس زمینِ مغصوبہ میں نماز کی ادائیگی مجاور تا ہے۔ لازماً نہیں ہوسکتا ہے، کہ زمین چھین لی اور نماز بھی نہ پڑھی اور جیسے کہ حالتِ حیض میں وطی، وطی بذاتِ خود جائز ہے، لیکن حالتِ حیض میں علت کی بناء پر منہی عنہ ہے، اور ان دونوں میں مجاور تا ہے لزوم نہیں حیض ہو وطی نہ ہو وطی ہو اور حیض نہ ہو یا دونوں ہوں اور نمبر تین کی اس قسم اوّل کا حکم یہ ہے کہ اس کو درست مان لیا جائے گا اور معتبر فی الشریعت بھی مان لیا جائے گا یعنی بوقت اذانِ جمعہ بیع مفید ملک ہو جائے گی، زمین مغصوبہ میں نماز ادا ہو جائے گی، اور حالتِ حیض کی وطی زوجہ اوّل کے لئے محلل ہو جائے گی، اور حالتِ حیض کی وطی اس شخص کو محصن بھی بنا دے گی، یعنی یہ اگر اس کے بعد زنا کرے گا تو سزا رجم کا مستحق ہوگا اور نمبر تین کی دوسری قسم ما اتصل بہ المعنیٰ وضعا ہے، یعنی وہ منہی عنہ جس کے اندر بُرائی کے معنیٰ وصف لازم کی طرح چپک گئے ہیں کہ الگ نہیں ہوسکتے جیسے کہ خمر کو ثمن بنا کر بیع کرنا فاسد کر دیا گیا ہو اور جیسے یوم النحر میں اللہ کے ضیافت کے دن ہے، روزہ رکھ کر روزہ کو فاسد کر دیا گیا ہو ان دونوں چیزوں کا فساد لازم ہے مجاور نہیں ہے کیونکہ بیع سے ثمن الگ نہیں ہو سکتی ہے، اور روزے کا وقت یوم النحر سے الگ نہیں ہوسکتا اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ شخص مرتکب فاسد کہلائے گا، مرتکب باطل نہیں کہلائے گا۔ یعنی مثال کے طور پر کسی نے نذر مانی کہ میں یوم النحر کو روزہ رکھوں گا اور رکھ بھی لیا تو یہ بری الذمہ ہوگیا مگر اعراض عن ضیافت اللہ کی وجہ سے ہمیشہ گناہگار رہے گا۔

والنھی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والنھی عن الافعال الشرعیۃ یقع علی القسم الاخیر وقال الشافعی رح فی البابین انہ ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل لان النھی فی اقتضاء القبح حقیقۃ کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقہ الی الکامل منہ کالامر ولا یلزم الظہار لان کلامنا فی حکم مطلوب تعلق بسبب

وھو، یعنی النھی۔ وضعاً یعنی کان قبیحاً فی ذاتہ بحیث یعرف قبحہ بمجرد العقل قبل ورود الشرع۔ العبث، یعنی وہ فعل جو کہ کسی قسم کے فائدہ سے خالی ہو یا جس کا نتیجہ اور انجام کار کوئی خوبی لئے ہوئے نہ ہو۔ بہ، یعنی بالقسم الاوّل۔ وھو، یعنی ماقبح لغیرہ۔ ولھذا، یعنی ولان حکم ہذا نوز ماذکرنا۔ بہ، یعنی بالوطی فی حالت الحیض۔ (شرح حسامی) (اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۷۹ پر دیکھیں)

مشروع لہ ایبقی سببًا والحکم بہ مشروعا مع وقوع النھی علیہ واما ماھو جزاء شرع زاجرًا فیعتمد حرمۃ سببہ کالقصاص ❊ ❊ ❊

ترجمہ ومطلب وتشریح وتقریر!

والنہی افعال کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک افعال حسّی یعنی ایسے افعال جس سے واقف ہونا شریعت پر موقوف نہیں ہے جیسے اپنے محسن کا شکرگزار ہونا، اور کسی کو تکلیف نہ پہونچانا نمبر دو افعال شرعی یعنی وہ افعال جن کی حسن اور جن کی برائی ہونا شریعت کی وجہ سے معلوم ہوا ہے جیسے افعال حج اور یوم النحر کا روزہ احناف کے نزدیک اگر نہی افعالِ حِسّی پر آئے تو وہ فعل جس سے روکا گیا ہے، وہ قبیح لعینہ ہوتا ہے جیسے ماں باپ کو تکلیف پہونچانا، اور اگر نہی افعال شریعت پر آتی ہے تو وہ قبیح لغیرہ وصفا لازما ہوتا ہے جیسے نہی یوم النحر کا روزہ یعنی اپنی اصل کے اعتبار سے تو معتبر فی الشریعت ہے، اور اپنے وصف کے اعتبار سے ممنوع اور حرام ہے یہ احناف کا مسلک ہے اور حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نہی چاہے افعال حسی پر آئے چاہے افعال شرعی پر آئے افعال منہی عنہٗ قبیح لعینہ ہوتے ہیں یعنی کسی بھی وقت معتبر فی الشریعت نہیں ہوتے ہیں (جیسے کفر، حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نہی اس فعل منہی عنہٗ کو اس طرح چاہتا ہے، جیسے کہ امر فعل مامور بہ کی اچھائی کو چاہتے ہیں پس جب نہی مطلق آئی تو اس سے فردِ کامل مراد ہوگا، یعنی قبیح لعینہ مراد ہوگا جیسے کہ امر میں جب امر مطلق ہوتا ہے، تو فرد کامل مراد ہوتا ہے یعنی حسن لعینہ مراد ہے حضرت امام شافعیؒ کے مسلک پر احناف کی طرف ایک زبردستی کا اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ ظہار ممنوع اور حرام ہے اس سے روکا گیا ہے، لیکن اے حضرات شوافع اگر کسی بدبخت نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا تو آپ کے نزدیک وہ معتبر فی الشریعت ہے، اور آپ کے نزدیک بھی اس ظہار کا کفارہ اسی طرح لازم ہے جس طرح احناف کے نزدیک لازم ہے، اور کفارہ مِن وجہ عبادت بھی ہے، حضرات شوافعؒ فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض نہیں لازم آتا ہے کیونکہ گفتگو ممنوع اور حرام چیزوں کی نہیں ہے ظہار تو حرام ہے بلکہ گفتگو ان باتوں کی ہے، جو شریعت میں مطلوب ہیں اور ان چیزوں کا سبب بھی معتبر فی الشریعت ہے، اور حکم بھی معتبر فی الشریعت ہے، پھر ان پر نہی آتی ہے جیسے نہی یوم النحر کا روزہ کہ روزہ بھی مطلوب شرعی ہے اور معتبر فی الشریعت ہے اور اس کا سبب یعنی نذر ماننا وہ بھی معتبر فی الشریعت ہے پھر بھی اس پر نہی وارد ہوتی ہے۔

آپ بتائیے اے احناف کہ اس نہی کے بعد بھی معتبر فی الشریعت ہے، اور وہ حکم بھی معتبر فی الشریعت ہے ایسا نہیں ہے بلکہ ظہار تو ایسا ہے جیسا کہ قصاص ظہار بھی حرام ہے اور قصاص بھی حرام ہے اس پر اگر نہی وارد ہوتی ہے، تو ایک حرام کے ارتکاب سے روکنے کے لئے ہوتی ہے، لہٰذا اے احناف شریعت میں مطلوب وہ احکام شریعت جن پر نہی وارد ہورہی ہے، ان کو ممنوعات شریعت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

لغات: الحسیّۃ، یعنی وہ افعال جن کو حِسّ سے معلوم کرلیا جاتا ہے، اور وہ شریعت کے بیان پر ہی موقوف نہوں۔ فی البابین، یعنی افعالِ حسیّہ اور افعالِ شرعیّہ۔ انہ، یعنی نہی مطلق۔ منہ، یعنی من النھی تعلق یعنی ذلک الحکم۔ بہ، یعنی بذلک السبب۔

وَلنا ان النھی یراد بہ عَدَم الفعل مضافا الی اختیار العباد وکسبھم فیعتمد التصور لیکون العبد مبتلٰی بین ان یکف عنہ باختیارہ فیثاب علیہ وبین ان یفعلہ باختیارہ فیعاقب علیہ ھذا ھو الحکم الاصلی فی النھی فاما القبح فوصف قائم بالنھی ثبت مقتضی بہ تحقیقا لحکمہ فلا یجوز تحقیقہ علی وجہ یبطل بہ ما اوجبہ واقتضاہ بل یجب العمل بالاصل فی موضعہ والعمل بالمقتضی بقدر الامکان وھو ان یجعل القبح وصفا للمشروع فیصیر مشروعًا باصلہ غیر مشروع بوصفہ فیصیر فاسدًا مثل الفاسد من الجواھر ولا تنافی بینھما فالمشروع یحتمل الفساد بالنھی کالاحرام الفاسد فوجب اثباتہ علی ھذا الوجہ رعایۃ لمنازل المشروعات ومحافظۃ لحدودھا ۔

ترجمہ وتشریح مطالب

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی کو کسی کام سے روکنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام اس کے اختیار میں ہے اگر کی جائے گی تو ثواب ملے گا اور اگر نہیں روکے گا تو عذاب ملے گا اور اگر افعال شرعیہ پر آنے والی نہی کو بالکل غیر معتبر فی الشریعت مان لیا جائے یعنی شرعًا معدوم تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ نہی، نہی نہیں رہے گی بلکہ یہ تو نفی ہو جائے گی ، اور ایسا ہو جائے گا کہ پیالے میں پانی نہیں اور کہا جائے کہ نہ پیو اور ہمیں یہ اختیار نہیں ہے کہ اللہ کے نہی کو معدوم ومقضی کر دیں لہٰذا مجبورًا مثال کے طور پر یہی یوم النحر کا روزہ اگر نفی کے بناء پر کسی نے رکھ لیا تو وہ نذر سے بری الذمہ ہو گیا مگر منہی عنہ کے اعتبار سے یہ شخص گناہ گار ہوگا اور اس روزہ کو روزۂ فاسد کہا جائے گا ، جیسا کہ خراب موتی یعنی اصل کے اعتبار سے موجود ہے ، اور اپنی چمک کے اعتبار سے خراب ہو گیا ہے نتیجہ یہ نکلا کہ یہ فعل شرعی جس پر نہی وارد ہوئی ہے ، اس نہی کے بعد بھی معتبر فی الشریعت ہے ہاں فاسد ہے جیسے کہ کسی شخص نے قبل وقوف عرفہ بحالت احرام مجامعت کر لی فاسد ہو گیا مگر یہ شخص ابھی احرام سے نہیں ہے ، مگر اس پر افعال حج کا اتمام وتکمیل لازم ہے یہ قاعدہ ہم نے اس لئے بتایا تاکہ شریعت میں معتبر چیزوں کے مراتب قائم ہوں ، اور نہی اور نفی کی حدود کے درمیان فاصلہ قائم ہو جائے ۔

وعلی ھذا الاصل قلنا ان البیع بالخمر مشروع باصلہ وھو وجود رکنہ فی محلہ غیر مشروع بوصفہ وھو الثمن لان الخمر مال غیر متقوم فیصلح ثمنا من وجہ دون وجہٍ فصار فاسدًا لا باطلا وکذلک بیع الربوا غیر مشروع بوصفہ وھو الفضل فی العوض وکذلک الشرط الفاسد فی معنی الربوا وکذلک صوم

ولنا، یعنی احنافؒ کے بیان کردہ اصول کے مطابق دلیل۔ یکف، یعنی یمتنع ۔ باز رہنا ۔ ھذا، یعنی کون العدم مضافًا الی اختیار العبد الخ ۔ قائم، بمعنی ثابتٌ ۔ بہ، یعنی بالقبح ۔ واقتضاہ، یعنی النھی ۔ بل، برائے اضراب ہے یہ اضراب عبارت فلا یجوز سے ہے ۔ بالاصل اور اصل سے اس جگہ مراد نہی ہے ۔ فی موضعہ، اور وہ ما ورد فیہ النھی ۔ ھو، یعنی العمل ۔ بینھما، یعنی بین المشروع والقبح (شرح حسامی)

(۱ القرحاشیہ صفحہ ۸۲ پر دیکھیں)

یوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالیٰ فی وقته غیر مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضّیافة الموضوعة فی هٰذا الوقت بالصوم الا یری ان الصوم یقوم بالوقت ولا خلل فیه والنهی یتعلق بوصفه وهو انه یوم عیدٍ فصار فاسدًا ولهٰذا یصحّ النذر به عندنا لانه نذرٌ بالطاعة وانما وصف المعصیة متصل بذاته فعلا لا باسمه ذکرا و وقت طلوع الشمس ودلوکها صحیحٌ باصله فاسدٌ بوصفه وهو انه منسوبٌ الی الشیطان کما جاءت به السنة الا ان اصل الصّلوٰة لا یوجد الا بالوقت لانه ظرفها لا معیارها وهو سببها فصارت الصلوٰة فیه ناقصة لا فاسدة فقیل لا یتادی بها الکامل ویضمن بالشروع والصوم یقوم بالوقت ویعرف به فاز داد الاثر فصار فاسدا فلم یضمن بالشروع ۞ ۞ ۞

ترجمہ وتشریح مطالب

اور اس قاعدہ کی بنا پر کہ جب افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہوتی ہے تو افعال منہی عنہا اصل کے اعتبار سے معتبر فی الشریعت ہوتے ہیں اور نہی وصف کے اعتبار سے فاسد ہوتے ہیں، ہم اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ اگر خمر کو ثمن بنا لیا ہو تو چوں کہ اس میں مبادلۃ المال بالمال ہے، یعنی بیع اپنے محل میں ہو رہی ہے، لہٰذا یہ اپنی اصل کے اعتبار سے معتبر فی الشریعت ہیں لیکن خمر شریعت میں مال غیر متقوم ہے، اس لئے مال ہونے کے باوجود اس کے وصف میں فساد ہو گیا تو خمر ثمن من وجہ ہے، چونکہ مال ہے، اور من وجہ ثمن نہیں ہے، اور چونکہ شرعًا غیر متقوم ہے، لہٰذا یہ بیع فاسد ہے باطل نہیں ہے، یعنی قبضے کے بعد مفید ملک ہے ایسے ہی سودی بیع یعنی وہ بیع جس میں سود لازم آجاتا ہے۔ اس میں بھی مبادلت المال بالمال ہے، لہٰذا اصل کے اعتبار سے مشروع ہے لیکن اپنے وصف یعنی الفضل الخالی عن عوض کے اعتبار سے فاسد ہے، اسی طرح وہ جس میں شرط فاسد لگا دی گئی ہو، یعنی بائع یا مشتری کو یا جس کی بیع ہو رہی ہے اس کو کوئی خاص نفع پہونچ رہا ہو تو یہ بیع فاسد ہے، مفید ملک بعد القبض ہے باطل نہیں ہے، اس میں اصل کے اعتبار سے جواز ہے، وصف کے اعتبار سے فساد ہے، اسی طرح یوم النحر کا روزہ (یوم النحر اور وہ ایام جن میں روزہ ممنوع ہے، اور بقیہ ایام میں کوئی فرق نہیں) اپنی اصل کے اعتبار سے تو جائز ہے یعنی دن کے اوقات میں مفطراتِ ثلثہ سے امساک، ہاں اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے بے رُخی تو جب یہ یوم النحر کا روزہ جب یہ اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے تو اس یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا ہمارے نزدیک درست ہے مگر استحسانًا یعنی قیاس خفی کے ساتھ اس لئے کہ یہ طاعت اور عبادت کی نذر ہے، اور گناہ کے ساتھ اس روزے کا اتصاف جب ہوگا جبکہ روزہ باقاعدہ شروع کر دیا جائے اور نذر میں تو صرف روزہ ذکر کر دیا گیا ہے، کوئی گناہ تو نہیں کیا۔

احناف پر ایک اعتراض وارد ہوا کہ تمہارے نزدیک اے احناف وقت اور سبب برابر ہے لہٰذا طلوع شمس استوار شمس اور غروب شمس کی نمازیں فاسد ہونی چاہیے تمہارے قاعدے کے مطابق ناقص نہیں ہونی چاہیے۔

جواب دیا کہ نماز کا وقت ظرف ہے معیار نہیں ہے، اور روزے کا وقت معیار ہے اسی لئے وقت کے

بڑھنے کے ساتھ ساتھ روزے کا وقت بڑھ جاتا ہے، اور وقت کے گھٹنے کے ساتھ ساتھ روزے کا وقت بھی گھٹ جاتا ہے، اور ظرف کو مظروف کے اندر کوئی تاثیر حاصل نہیں ہوتی۔

لہٰذا ان تینوں وقتوں کی نماز ناقص ہیں ۔ پھر اعتراض ہوا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر ان تینوں وقتوں کی نماز کامل ہونی چاہیے، اس کا جواب دیا کہ نماز کا وقت جہاں ظرف ہے وہاں سبب بھی ہے، اور سبب کو اپنی مسبب میں تاثیر ہوتی ہے، لہٰذا ان وقتوں کی نمازیں ناقص ہیں فاسد نہیں کامل نہیں اور روزے پر جس کا وقت معیار تھا، اس نماز پر جس کا وقت ظرف ہے قیاس نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ ان تینوں وقتوں میں نماز ناقص ہوتی ہے، اور اگر کسی شخص نے شروع کرلیا تو اس پر قضاء لازم ہوتی ہے، برخلاف یوم النحر کے روزے کے کہ اس کا روزہ فاسد ہے اگر یوم النحر کا روزہ رکھ لیا تو توڑنا واجب ہے، اور توڑنے کی وجہ سے کوئی تاوان وغیرہ واجب نہیں البتہ اگر نذر مان لی تھی، چونکہ نذر کی قضاء ہوتی ہے، اس نذر کے اعتبار سے یوم النحر کی قضاء لازم ہوگی۔

ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفيٌّ بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع لملكٍ ضروري لا ينفصل عن الحلّ والتحريم يضادّه بخلاف البيع لانه شرع لملك العين والحل فيه تابعٌ الا ترى انه شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحلّ اصلاً كالامة المجوسيّة والعبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بانه يثبت الملك مقصودًا به بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لانه شرع جبرًا فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابعٌ له فصار حسنًا بحسنه وكذلك الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو سببٌ للماء والماءُ سبب للولد والولدُ هو الاصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تتعدّى منه الى اطرافه ويتعدى الى اسبابه وما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نُظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصفُ التراب فكذلك ههنا يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة ❊ ❊ ❊

ترجمہ وتشریح مطالب!

ولا يلزم النكاح بغير شهود :۔ احناف پر شوافع کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے، کہ تمہارا قاعدہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر جب نہی آتی

حاشیہ ۸ دکنہ ، یعنی ایجاب وقبول ۔ فی محلہ ، یعنی مبیع ۔ ھو ، یعنی الوصف ۔ من وجہ ، وھو کونہا مالاً فی ذاتہا ۔ دون وجہ ، یعنی ھو کونہا غیر متقومۃ ۔ باصلہ ، وھو اصل الصوم ۔ ھو ، یعنی الاصل ۔ بالصوم متعلق ہے بالاعراض ۔ الآ سے وضاحت کرنا مقصود ہے ، ماقبل کی ۔ ولھذا ، یعنی ولان الصوم یوم النحر مشروع باصلہ ۔ لانہ ، یعنی الوقت ۔ بالشروع ، یعنی فی یوم النحر ۔ (شرح حسامی)

(اس صفحہ کا حاشیہ ۸۵ پہ دیکھیں)

ہے تو وہ افعال اپنی اصل کے اعتبار سے معتبر فی الشریعت ہوتے ہیں، اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہوتے ہیں یا ناقص ہوتے ہیں۔ اور نکاح ایک فعل شرعی ہے، اور اس نکاح پر نہی وارد ہوئی ہے۔ لانکاح الّا بشہود تو اے احناف تمہارے قاعدہ کے مطابق اگر کسی گاؤں والے نے بغیر گواہ کے نکاح کرلیا تو وہ معتبر فی الشریعت ہونا چاہیے، البتہ وصف کے اعتبار سے اس میں کچھ فاسد اور کچھ ناقص ہوجائے گا، لیکن اے احناف تم یہ کہتے ہو کہ نکاح بغیر گواہ کے قطعاً معتبر فی الشریعت نہیں ہے۔ یہ تمہاری جانب سے خود اپنے قاعدہ کی خلاف ورزی ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ یہ اعتراض ہم پر وارد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ "لا نکاح الا بشہود" نہی نہیں ہے، بلکہ ایک مخبر صادق کی ایک خبر ہے، یعنی نفی ہے، اور نسخ ہے، اور اس کے علاوہ نکاح کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ اس بات کو بھی بتلاتے ہیں کہ نکاح دراصل ایک مرد اور ایک عورت کے تیزی تعلق کا نام ہے، اور ایک آزاد عورت پر ایک مرد کا تسلط ہے، یہ دونوں باتیں بظاہر مناسب نہیں معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن مصالح شرعیہ اور دنیاویہ کے لئے حدود اور قوانین کے اندر نکاح کی اجازت دی گئی ہے، اور خاوند کو بیوی پر مالکانہ تسلط حاصل نہیں ہے، بلکہ البتہ بیوی پر ملک تمتع ضرور ہے اور ملک تمتع کے لئے بیوی کی حلت خاوند کے لئے ضروری ہے۔ (اور حرمت منافی ہے حلت کے بلکہ ان دونوں میں تضاد ہے) اب اگر نکاح شہود کے بغیر معتبر فی الشریعت ہوجائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دو متضاد چیزیں نکاح میں حلت اور حرمت بیک وقت جمع ہوتی ہیں، اور یہ اجتماع ضدین باطل ہیں، لہٰذا نکاح حلال شہود کے ساتھ ہوگا، اور اس میں حرمت کا کوئی تصور ہی نہ ہوگا اور نکاح حرام بغیر شہود کے ہوگا اور اس میں حلت میں کوئی تصور نہیں ہوگا۔
نکاح کے بارے میں ہمارا یہ مسلک ہے، بیع میں ہمارا یہ مسلک نہیں ہے چنانچہ بیع فاسد بھی ہمارے نزدیک مفید الملک بعد القبض ہوجاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیع ضروری کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس عین شئی کے پورے ملک کے لئے وضع کی گئی ہے، اور بیع میں اگر حلت کبھی کبھی ہوجاتی ہے تو وہ اتفاقی بات ہے کہ کبھی کبھی ہوجاتی ہے۔

جیسے امۃ مسلمہ کو خریدا اصل میں تو ملک قبضہ ذیل میں اور ضمن میں ملک تمتع حاصل ہوتی لیکن اگر امۃ مجوسیہ کو خریدا تو ملک رقبہ حاصل اور ملک تمتع حاصل نہیں حالانکہ وہ امت مجوسیہ عورت ہونے کی وجہ سے موضع وطی ہے، اور اگر غلام کو خریدا اور بھینس کو خریدا اور بیل کو خریدا تو خالص ملک رقبہ حاصل ہے، ملک تمتع کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ موضع وطی ہی نہیں تو نکاح کے حلت اور حرمت تو متضاد تھے، اس لئے اس کو جمع نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن بیع کی ملک عین اور حرمت ان دونوں میں تضاد نہیں ہے، نیز بیع کی ملک عین اور حلت ان دونوں میں کوئی تساوی بھی نہیں ملک عین ہو اس لئے بیع میں ہمارے لئے مسلک ہے۔

اب احناف پر دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اے احناف افعال حسی کے اندر تم بھی ہم شوافع کے ساتھ اس بات کے قائل ہو کہ ان پر جب نہی آتی ہے۔ تو وہ افعال بالکل غیر معتبر فی الشریعت ہوتے ہیں، غصب اور زنا فعل حسی ہے اور ان پر نہی وارد ہوئی ہے، ولا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل۔ وَلَا تقربوا الزنا، لیکن اے احناف ان دونوں چیزوں کے اندر بھی تم اپنے قاعدے سے ہٹ گئے، اور کہنے لگے کہ غاصب نے شئی مغصوب کا تصرف جب اس کے مالک کو ادا کر دیا تو یہ غاصب اس شئی مغصوب کا مالک ہوگیا، اور یہ کہتے ہو کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کرلیا تو جیسے نکاح سے حرمت مصاہرت ہوتی ہے اس زنا سے بھی ثابت ہوجائے گی یہ تم نے قاعدۂ اتفاق کی خلاف ورزی کردی، اے احناف!

تو احناف نے جواب دیا کہ غصب سے غاصب کی ملکیت شئی مغصوب پر براہ راست نہیں ہے بلکہ اپنے غاصب

سے شئ مغصوب کا تاوان مالک کو دلوایا ہے، اور اگر شئ مغصوب بھی مالک کو دلوا دیں گے تو ایک شخص کے پاس اصل شئ اور اس کا بدل دونوں جمع ہو جائیں گے، اور یہ ناجائز ہے، اس لئے مجبوراً اس تاوان کو جس کے بعد ہم غاصب کو اس شئ مغصوب کا مالک بتاتے ہیں، اور وطی حلال ہو یا زنا دونوں سے بچہ پیدا ہوتا ہے، اور بچہ ہی اصل میں حرمت مصاہرت کا سبب ہے، اور اگر لڑکی ہے تو اپنا باپ اس کا باپ وغیرہ اس پر حرام ہے اور اگر لڑکا ہے، تو اس کی ماں وغیرہ حرام ہے، تو میاں بیوی کے قبیلے میں جو حرمت آئی ہے، اس بچے کی وجہ سے آئی ہے، اور بعضیت اور جزئیت کی وجہ سے آئی ہے زنا حرام ہے، لیکن اس زنا سے پیدا ہونے والے بچے کے اندر تو حرام گھس نہیں گیا، لہٰذا جب زنا یا وطی حلال بچہ کا پیدا ہونے کا سبب ہے، تو اس بچہ کی وجہ سے دونوں قبیلے میں یہاں بھی حرمت قائم ہو جائے گی، گویا کہ وطی حلال اور زنا کو اس بچے کے قائم مقام کر دیا گیا، لہٰذا وہ بچہ جو کام کرتا ہے یعنی حرمت پیدا کرتا ہے اور ایسے ہی وہ زنا بھی حرمت پیدا کرتا ہے، اس سے الگ ہو کر زنا حرام تھا، اور وطی نکاح سے ہونے والی وطی حلال تھی اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسا کہ پانی کے نہ ہونے کے وقت مٹی کو طہارت کے لئے قائم مقام بنا دیا گیا، حالانکہ مٹی کا وصف لازمہ آلودہ اور گندہ کرنا ہے لیکن اس کی اصل یعنی پانی جو پاکی آپ کو دے گی وہی اس پانی کا قائم مقام بھی یعنی مٹی بھی دے گی، لہٰذا اے شوافع ہم پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے۔

فصلٌ فی حکم الامر والنہی فی ضدِّ ما نسبا الیہ اختلف العلماء فی ذٰلک والمختار عندنا ان الامر بالشئ یقتضی کراہۃ ضدہ لا ان یکون موجبًا لہٗ او دلیلا علیہ لانہ ساکتٌ عن غیرہ ولکنہ یثبت بہ حرمۃ الضد ضرورۃ حکم الامر والثابت بھذا الطریق یکون ثابتا بطریق الاقتضاء دون الدلالۃ وفائدۃ ھذا الاصل ان التحریم لما لم یکن مقصودًا بالامر لم یعتبر الا من حیث انہ یفوت الامر فاذا لم یفوتہ کان مکروھا کالامر بالقیام لیس بنھی عن القعود قصدا حتی اذا قعد ثم قام لا تفسدُ صلاتہ ولکنہ یکرہ وعلی ھذا القول یحتمل ان یکون النھی مقتضیا فی ضدہ اثبات سُنّۃٍ تکون فی القوۃ کالواجب ولھذا قلنا ان المحرم لما نھی عن لبس المخیط کان من السُّنۃ لبس الازار والرداء ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطلب!

فصل فی حکم الامر والنہی :- امر کی ضد نہی ہے اور نہی کی ضد امر ہے، علماء میں اس امر میں اختلاف ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کا حکم دیا تو اس حکم کی ضد حرام ہوگی یا نہیں، اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے اسی چیز سے نہی فرمائی تو اس نہی کی ضد واجب

حاشیہ ۸۲ ولا یلزم، یعنی احناف کی بیان کردہ اصل پر۔ فکان نسخاً۔ نہ کہ اس کو نہی قرار دیا جائے گا۔ لانہ، یعنی الضمان۔ جبراً لحق المالک۔ لہ، یعنی للحکم۔ کذلک، یعنی کما ان الغصب لا یوجب الملک بنفسہ۔ ھو، یعنی الزنا۔ منہ، یعنی من الولد۔ اطرافہ، یعنی ولد کے اطراف کی جانب والد، والدہ وغیرہ۔ بذلک، یعنی بوصف الحرمۃ وھو الولد۔ فی۔ حق۔ ایجاب الخ۔ (شرح حسامی)

ہوگی یا نہیں احناف کے نزدیک اس امر میں فیصلہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کا حکم دیا گیا اور امر کیا گیا تو اس کی ضد کے اندر کراہت ہوتی ہے ، اور امر کی ضد میں یہ کراہت براہ راست نہیں ہے ، بلکہ ضرورۃً واقتضاءً ہے اور دلیل یہ ہے کہ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے اس کے غیر یعنی اس کی ضد سے تو خاموشی اختیار کی گئی اور حقیقت تو یہ ہے کہ امر کی ضد کے متعلق کوئی حکم بھی حرمت یا کراہت کا نہیں ہونا چاہیے لیکن اٰمر حکیم ہے کسی اچھی چیز کا حکم دے رہا ہے ، اس اچھی چیز کا ذکر نہیں کرنا لیکن اس امر کی حکمت اقتضاء کر رہی ہے اور ضرورت ثابت کر رہی ہے کہ اس امر کی ضد مکروہ ہو جائے اس لئے کہ جو چیز ضرورتاً واقتضاءً ثابت ہوتی ہے وہ کم سے کم درجہ میں ثابت ہوتی ہے ۔ اور کراہت کم سے کم درجہ ہے ۔ لہٰذا اس کی ضد کی حرمت تو نہیں البتہ کراہت ثابت ہوگی ۔۔۔ احناف کے اس منطقانہ پر سوال کیا گیا کہ آپ کے اس قاعدہ کا فائدہ کیا ہے تو بتایا کہ ہماری اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امر کا مقصود اس چیز کو حرام کرنا نہیں ہے بلکہ جس چیز کا امر دیا گیا ہے ، اس کا عمل کرنا مقصود ہے ، البتہ امر کی ضد پر عمل کیا گیا اور امر فوت ہوگیا تو واقعی اس امر کی ضد حرام ہو جائے گی ۔

ہمارے نزدیک بھی مثلاً ایمان کا حکم دیا گیا اور اس کی ضد کفر ہے اور کفر پر عمل کیا گیا اور ایمان فوت ہوگیا تو کفر حرام ہوگیا لیکن اگر امر کی ضد پر عمل کیا اور امر فوت نہیں ہوا تو پھر امر کی ضد حرام نہیں بلکہ مکروہ ہے ، مثال کے طور پر سجدتین کے بعد رکعت ثانیہ کے قیام کا حکم ہوا اور قیام کی سینکڑوں ضد ہے ، بیٹھنا چت لیٹنا وغیرہ اور یہ شخص سجدتین کے بعد بیٹھ گیا اور پھر کھڑا ہوگیا تو قیام فوت نہیں ہوا لہٰذا نماز فاسد نہیں ہوئی البتہ مکروہ ضرور ہوگی اور یہ امر بالقیام خاص طور پر قعود سے رکنے پر نہیں تھا امر کے متعلق تو علماء کے درمیان یہ اختلاف پیدا ہوا تھا ، لیکن نہی کے متعلق کوئی صاف صاف بات نہیں فرمائی تھی ، چنانچہ ان کے اختلاف کو سامنے رکھتے ہوئے نہی کے متعلق یہ احتمال قائم کیا کہ جب کسی چیز پر نہی آجائے تو اس کی ضد واجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ ضد کے متعلق جو بات ہوگی وہ ضرورتاً اور اقتضاءً ہوگی اور ضرورت کم از کم درجے سے پوری ہو جاتی ہے ، لہٰذا نہی کی ضد سُنّت قریب واجب ہونا چاہیے اس قاعدے کی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالت احرام سلے ہوئے کپڑے سے منع فرمایا لہٰذا بے سلے کپڑوں کا پہننا یعنی ازار اور رداء کا پہننا سنت ہے ۔

فصلٌ فی بیان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدین وفروعہ مشروعۃ باسباب جعلھا الشرع اسبابًا لھا کالحج بالبیت والصوم بالشھر والصلوٰۃ باوقاتھا والعقوبات باسبابھا والکفارۃ التی ھی دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ بما تضاف الیہ من سبب متردد بین الحظر والاباحۃ والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطیھا والایمان بالاٰیات الدالۃ علی حدوث العالم وانما الامر لالزام اداء ما وجب علینا بسببہ السابق کالبیع یجب بہ الثمن ثم یطالب بالاداء ودلالۃ ھٰذا الاصل اجماعھم علی وجوب الصلوٰۃ علی النائم والمجنون والمغمیٰ علیہ اذا لم یزدد الجنون والاغماء علی یوم ولیلۃ ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب | فصل فی بیان اسباب الشرع

یہ فصل شرائع کے اسباب کے بیان میں ہے یعنی ان طریقوں کے بیان میں جن سے مشروعات پہچانے جاتے ہیں اور ان

کے ذریعہ مشروعات ثابت ہونے میں جان لیجئے آپ کے دین کے اصول جیسے اللہ کی ذات اور اس کی صفات پر ایمان لانا اور دین کے فروع یعنی تمام احکام عبادات، معاملات، کفارات اور عقوبات یہ سب اپنے ان اسباب کی وجہ سے معتبر فی الشریعت ہیں جن کو شریعت نے ان اصول و فروع کے لئے اسباب بنایا ہے جیسے حج ایک عبادت مشروعہ ہے۔ بیت اللہ شریف اس کا سبب ہے، بیت اللہ شریف کی وجہ سے حج مشروع ہے، **وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا**، اور رمضان شریف کا روزہ یہ بھی ایک عبادت مشروعہ ہے، اور شہود شہر رمضان اس کا سبب ہے شہود شہر رمضان شریف کی وجہ سے رمضان شریف کا مشروع ہے، یعنی فرض ہے، **ومن شهد منكم الشهر فليصمه**، اور نماز بھی ایک عبادت مشروعہ ہے۔ اور اس کے فرض ہونے کے سبب اس نماز کے اوقات ہیں اور کفارہ من وجہ عبادت ہے، اور من وجہ سزا ہے، چونکہ عبادت ہے، کافروں پر کفارہ نہیں اور چونکہ کوتاہی پر مرتب ہے، لہٰذا سزا ہے اسی لئے کفارے کا سبب ایسی چیز ہے جس میں ممانعت اور خطر بھی ہے، اور اباحت اور جواز بھی ہے، جیسے قتل خطا شکار کو تیر مارنا جائز اور مباح ہے لیکن غور سے دیکھے بغیر تیر چلانا ممنوع اور ناجائز ہے اور معاملات جیسے خرید و فروخت اور نکاح وغیرہ ذلک ان کا سبب دنیا کو باقی رکھنا ہے، جس کا اللہ نے حکم دیا ہے اور ان معاملات کو عمل میں لانا اور وہ جو شریعت میں اہل ہے، یعنی ایمان اس کا سبب ہر وہ معاملات ہیں، جو عالم یعنی اور ماسوا اللہ کے حادث اور فانی ہونے پر دلالت کرتی ہے، جو کہ وجوب کی ۲ قسمیں ہیں ایک نفس وجوب اور ایک وجوب ادا، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے، اگر ہم نے ادھار کوئی چیز خریدی ۲ ماہ کے لئے تو قیمت کا نفس وجوب تو اسی وقت سے ہو گیا اور ۲ ماہ کے بعد بوقت ادا، وجوب ادا ہوگا بوقت مطالبہ وجوب ادا ہوگا۔ تو اوامر کے ذریعہ سے نفس وجوب تو ہو جاتا ہے لیکن وجوب ادا ان اسباب کی بنا پر ہوگا۔ وہ اگر رہ گئے تو آپ کے ذمے وہ واجب الادا رہے، ورنہ نہیں اور ہمارے اس قاعدہ کی اصل یہ ہے کہ سارے ائمہ کا اجماع ہے کہ اگر جنون اور بیہوشی ایک شب و روز سے زائد نہ بڑھے۔ اور اس پر اوقات نماز گزر جائیں تو جنون اور بیہوشی کے حالات میں جن نمازوں کے اوقات گزرے ہیں، وہ نمازیں اور اس جنون والا اس سونے والے اور اس بے ہوش پر واجب الادا ہے۔ حالانکہ یہ شخص ان حالتوں میں مبتلا تھا امر اور خطاب کی صلاحیت تو رکھتا نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ نفس وجوب اوامر سے ہوتا ہے اور وجوب ادا اسباب سے ہوتا ہے۔

وَانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ ان يكون سببًا له وانما يضاف الى الشرط مجازًا وكذا اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه يضاف اليه وفى صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببًا والفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الرأس فى كونه سببًا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذى لاجله كان الرأس سببًا وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان كما ان النماء الذى لاجله كان المال سببًا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول فيصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية فى العشر حقيقة بالخارج وفى الخراج حكما بالتمكن من الزراعة ؛

ترجمہ ومطلب مع تشریح!

وانما یعرف السبب بنسبۃ الحکم الیہ ، اوپر کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وجوب ادا سبب کی وجہ سے ہوتا ہے اب سبب کی پہچان بتلاتے ہیں۔ (۱) حکم شریعت جس چیز کے ساتھ تعلق رکھتا ہو یعنی حکم شریعت جس چیز کی طرف مضاف ہو رہا ہو ، وہ چیز اس حکم شریعت کا سبب ہوتی ہے اس پر اعتراض ہوا کہ شریعت تو کبھی کبھی شرط کی طرف بھی مضاف ہو جاتا ہے ، تو کیا شرط بھی سبب ہے ۔

جواب دیا گیا کہ اگر وہ حکم شریعت کبھی شرط کی طرف مضاف ہو تو وہ از روئے مجاز ہے ، یعنی اضافت کے اصل اور حقیقی معنیٰ سبب ہے اور مجازی معنیٰ شرط بھی ہیں ، کیونکہ سبب اور شرط کے درمیان علاقۂ مشابہت پائی جاتی ہے ، اور وہ یہ ہے کہ وجود حکم وجود شرط پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ وجود مسبب وجود سبب پر موقوف ہوتا ہے اور سبب کی دوسری علامت حکم شریعت کے ساتھ کسی چیز کا لازم ہو جانا اور چپک جانا اس طرح چپکنا کہ جب اس چیز میں تکرار ہو تو حکم شریعت میں بھی تکرار ہو جائے جیسے کہ مثال کے طور پر وقت نماز ادا روزہ کے ساتھ اس طرح چپک گیا کہ جب وقت میں تکرار ہوئی تو نماز اور روزے میں بھی تکرار ہوئی گویا کہ نماز اس چیز کی طرف بھی مضاف ہے ابھی ابھی آپ کی تقریر سے معلوم ہوا کہ وقت اکثر عبادتوں کے لئے سبب ہے صدقۃ الفطر بھی ایک عبادت ہے اور اس صدقۃ الفطر کی اضافت کبھی تو رأس کی جانب ہوتی ہے اور کبھی وقت فطر کی جانب ہوتی ہے ، لیکن خدا جانے کیوں تم رأس یعنی رأس المال کو صدقۃ الفطر کا سبب بتلاتے ہو اور وقت فطر کو اس صدقۃ الفطر کی شرط بتلاتے ہو ۔

اس کا جواب دیا گیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صدقۃ الفطر اپنی ذات کا واجب ہے ، کیونکہ ذات کی ذمہ داری اپنے اوپر ہے اور شرعاً جن کی کفالت کی ذمہ داری اس شخص پر ہے ، ان کا صدقۃ الفطر بھی اس پر واجب ہے تو اس حدیث کی رو سے معلوم ہوا کہ مؤنۃ الرأس بھی اس صدقۃ الفطر کا سبب ہے ، اس پر اشکال ہوا کہ حج عمر بھر میں ایک مرتبہ فرض ہوا کہ اس کا سبب بیت اللہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں ہے ، تو سر بھی ایک ہے تو عمر بھر میں صدقۃ الفطر ایک بار دے دینا بھی کافی ہو جانا چاہیے لیکن یہ تو ہر سال دینا پڑتا ہے ، تو اس کا جواب دیا کہ زکوٰۃ کا نصاب بھی ایک ہی تھا لیکن حولان حول کو دراصل سبب نہیں ہے ، وجوب ادا کا صرف وصف اور شرط ہے قائم مقام سبب بنا دیا گیا حولان حول کو اس لئے ہر سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے گویا کہ نصاب حولان حول سے از سرے نو پیدا ہو گیا پس اسی طرح وقت فطر کے دوبارہ آنے سے دوسرے بھی نیا ہو گیا اور تجدید اور تکرار جب سبب میں پیدا ہوا تو مسبب میں بھی ہو گیا یہی وجہ ہے کہ عشر اور خراج بار بار دیا جاتا ہے حالانکہ سبب یعنی عشر میں پیداوار حقیقی اور خراج میں کاشت کرنے پر قادر ہونا ایک تھا لیکن سال گزرنے کے بعد دوسری مرتبہ پیداوار حقیقی ہو سکتی ہے اور دوسری صدقۃ الفطر سال گزرنے پر کاشت پر قادر ہو سکتی ہے ۔

فصل فی العزیمۃ والرخصۃ

وھی فی احکام الشرع اسمٌ لما ھو اصل منھا غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ اسمٌ لما بنی علی اعذار العباد والعزیمۃ اقسام اربعۃ فرض وواجب وسُنّۃ ونفل فالفرض ما ثبت وجوبہ بدلیل لا شبھۃ فیہ وحکمہٗ اللزوم علمًا وتصدیقا بالقلب وعملا بالبدن حتی یکفر جاحدہٗ ویفسّق

تارکہ بلاعذر، والواجب ماثبت وجوبہ بدلیل فیہ شبہۃ وحکمہ اللزوم عملا بالبدن لاعلمًا علی الیقین حتی لا یکفر جاحدہ ویفسق تارکہ اذا استخف باخبار الآحاد وامامتأوّلا فلا والسنۃ الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین وحکمھا ان یطالب المرءُ باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب لانھا طریقۃ امرنا باحیائھا فنستحق اللائمۃ بترکھا ٭ ٭ ٭

ترجمہ وتشریح مطالب!

فصل عزیمۃ اور رخصۃ کے بیان میں عزیمۃ کے لغوی معنی القصد المؤکد رخصۃ کے لغوی معنی الیُسر والسہولت احکام شریعت میں عزیمۃ اس حکم شرعی کا نام ہے، جو ابتداءً عوارض والتفات سے قطع نظر اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجا گیا اور رخصۃ اس حکم شرعی کا نام ہے، جو بندوں کے اعذار کے پیش نظر اللہ کی طرف کر دیا گیا ہو عزیمت کے انحصار کے ساتھ چار قسمیں ہیں اس لئے کہ وہ حکم عزیمت یا تو اس کے انکار کرنے والے کو منسوب الی الکفر کیا جائے گا، یا نہیں اگر اس حکم عزیمت کے انکار کرنے والا کو منسوب الی الکفر کیا جائے گا۔ تو اس عزیمۃ کا نام فرض ہے، اور اگر اس حکم عزیمت کو منسوب الی الکفر تو نہیں کیا جائے گا۔ مگر اس حکم کے ترک پر عقاب کیا جائے گا۔ تو اس حکم عزیمت کا نام واجب ہے، اور اگر اس حکم عزیمۃ کے انکار کرنے والے کو منسوب الی الکفر بھی نہیں کیا جائے، اور اس کے ترک پر اس کو عذاب بھی نہیں دیا جائے گا، مگر اس کے ترک پر ملامت کی جائے گی تو اس حکم عزیمت کا نام سنت ہے، اور اگر اس حکم عزیمت کے انکار کرنے والے کو منسوب الی الکفر بھی نہ کیا جائے گا اس کے ترک پر ملامت وعقاب نہ کی جائے گی تو اس حکم عزیمت کا نام نفل ہے، حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے، مکروہ ترک کے اعتبار سے واجب میں داخل ہے، اور مباح میں جانبین برابر ہوتی ہے وہ کسی قسم میں داخل نہیں ہے، عزیمت (۱) یعنی فرض جس کی فرضیت اور جس کا وجوب دلیل متواتر سے جس میں کوئی شبہ نہیں ہوتا ہے، جیسے ایمان اور اسلام کے ارکان اربع الصوم والصلوٰۃ والزکوٰۃ والحج اس فرض کا حکم تو علم ہے ہی (اور وہ علم غیر اختیاری شئی ہوتی ہے) اور تصدیق قلبی بھی اس کا حکم ہے، (اور تصدیق قلبی اختیاری شئی ہوتی ہے) اور اگر وہ فرض عملیات میں سے ہوں تو بدن کے ساتھ عمل بھی ضروری ہے، اس کی فرضیت کا انکار کرنے والا کافر اور اس کا بلاعذر چھوڑنے والا فاسق۔

عزیمت (۲) واجب وہ حکم شرعی جس کا وجوب ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ جس میں شبہ ہے، جیسے اخبار آحاد سے یا قیاس سے یا العام المخصوص منہ البعض سے کوئی حکم ثابت ہو اس کا حکم عمل بدنی تو لازم اور چونکہ علم قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، لہٰذا علم یقینی اور تصدیق یقینی لازم نہیں ہے، اور واجب کا ترک کرنے والا فاسق کہلائے گا۔ اگر وہ اخبار آحاد کو اس درجے میں مضبوط نہیں سمجھتا ہے، جس درجہ میں آیات قرآنی کو سمجھتا ہے بلکہ آیت قرآنی کے مقابلہ میں ہلکا اور کم سمجھتا ہے، اور اگر وہ اخبار حکم کے آحاد سے ثابت حکم پر تاویل کی وجہ سے عمل نہیں کرتا ہے تو وہ فاسق بھی نہیں ہے۔

عزیمت (۳) وہ طریقہ جس کو دین میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرات صحابہؓ نے ہمارے سلوک کے لئے متعین فرمایا اس کا حکم یہ ہے کہ مردے مسلمان سے ایسے سنت کی اقامت اور اس کے اخبار کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، ہاں فرض نہیں ہے واجب نہیں ہے اور اگر کوئی چھوڑ دے گا تو مستحق ملامت ہوگا۔

والسُّنّة نوعان سنة الهدی وتارکها یستوجب اساءةً وکراھةً والزوائد وتارکها لا یستوجبُ اساءة وکراھةً کسیرة النبی علیہ السلام فی قیامہ وقعودہ ولباسہ وعلی ھذا تخرج الالفاظ المذکورة فی باب الاذان من قولہ یکرہ اوقد اساءَ اولا باس بہ وحیث قیل یعید فذلک من حکم الوجوب والنفل اسم للزیادة فنوافل العبادات وزوائد مشروعة لنا لا علینا وحکمہ انہ یثاب المرءُ علی فعلہ ولا یعاقب علی ترکہ ویضمن بترکہ بالشروع عندنا لان المؤدی صار للہ تعالیٰ مسلما الیہ وھو کالنذر صار للہ تسمیة لا فعلا ثم وَجَبَ لصیانتہ ابتداء الفعل فلان یجب لصیانتہ ابتداء الفعل بقاؤہ اولیٰ ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

وَالسُّنّة نوعان اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتیں مبارکہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) سُنّت ہدیٰ یعنی وہ سُنّت جو حضورؐ نے امت کی ہدایت کے واسطے ارشاد فرماتے ہیں، ایسی سُنّتوں کا چھوڑنے والا برائی اور کراہت کا مستحق ہوگا مثال کے طور پر جماعت، اذان، اقامت اور سنت کی دوسری قسم کا نام سُنَنِ زوائد یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعالِ مبارکہ جو بتقاضۂ طبیعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عمل میں لائے ہیں ان افعال کے عمل میں لانے سے امت کو سکھانا مقصود نہ تھا ایسی سُنّتوں پر عمل کرنا باعث ثواب وبرکت تو ضرور ہے لیکن ایسی سُنّتوں کے ترک سے بُرائی اور کراہت نہیں آتی ہے، جیساکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی عادتِ مبارکہ اپنے اٹھنے بیٹھنے میں اور لباس وغیرہ میں اور سُنن کے درمیان قسموں کے اعتبار سے یہ جو فرق ہوا اسی بنار پر امام محمدؒ نے باب الاذان میں کہیں تو ترک سُنّت پر یکرہ یا قد اَسَاءَ کا استعمال کیا ہے، اگر یہ الفاظ استعمال کئے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سُنّت سُنَنِ ہدیٰ میں سے تھی، اور اس کی اساءت اور کراہت لازم آئی اور کہیں ترک سُنّت پر لاباس بہ فرمایا ہے۔ یعنی کوئی حرج نہیں اگر یہ الفاظ استعمال کئے گئے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ سُنّت زائد تھی، سُنّت عادت تھی، اور کسی جگہ امام محمدؒ نے یعید کا لفظ لکھا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم واجب تھا، اور اس کا دوبارہ کرنا ضروری ہے، اور نفل کے لغوی معنیٰ تو محض زیادتی کے ہیں اور شرعاً فرائض و واجبات اور سُنن ہدیٰ اور زوائد پر جو زیادتی ہو اس کا نام نفل ہے نفل معتبر فی الشریعت ہے، مگر ہماری منفعت کے لئے یعنی ہم کریں تو نفع پائیں ہماری مجرد سے نفل کا کوئی تعلق نہیں کریں گے، تو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک اگر نفل کو شروع کر دیا جائے تو اس کا اتمام لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اللہ کو سپرد کردینے کے لئے نفل کا ایک حصہ تو اس کا سُپرد کر دیا بقیہ کو چھوڑ دیا یہ بُری بات ہے، جو چیز سپرد کی جائے تو وہ پوری سپرد کی جائے، اور ہمارے نزدیک وہ نفل جس کو شروع کر دیا گیا ہے، نذر کی طرح واجب ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نذر تو واجب ہے مگر وہ نفل جس کو شروع کر دیا گیا ہے، اس کا اتمام واجب نہیں، اور ہم یوں کہتے ہیں کہ نذر کے لئے زبان سے تو لفظ ہی نکلے تھے کام کو تو شروع نہیں کیا تھا، وہ واجب ہوگئی تاکہ قول پورا ہوجائے، عمل میں آجائے اس قول کی حفاظت ہوجائے اور اب آپ ہی بتائیے کہ جس کام کو شروع کر دیا گیا ہے تو اس کی حفاظت تو قول سے بھی زائد ضروری ہے، اسی لئے بعد الشروع فی النفل یجب اتمامہ۔

وَامّا الرخص فانواعٌ اربعۃ نوعان من الحقیقۃ احدھما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدھما اتم من الآخر فاما احق نوعی الحقیقۃ فما استبیح مع قیام المحرم وقیام حکمہ جمیعًا مثل اجراء المکرہ بما فیہ الجاء کلمۃ الشرک علی لسانہ وافطارہ فی نھار رمضان واتلافہ مال الغیر وجنایتہ علی الاحرام وتناول المضطر مال الغیر وترک الخائف علی نفسہ الامر بالمعروف وحکمہ ان الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ واما النوع الثانی فما یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمہ کفطر المریض والمسافر یستباح مع قیام السبب وتراخی حکمہ فیھما ولھذا صح الاداءُ منھما ولو ماتا قبل ادراک عدّۃ من ایام اُخر لم یلزمھما الامر بالفدیۃ وحکمہ ان الصوم افضل عندنا لکمال سببہ وتردد فی الرخصۃ فالعزیمۃ تودی معنی الرخصۃ من حیث تضمنھا یسر موافقۃ المسلمین الا ان یخاف الھلاک علی نفسہ فلیس لہ ان یبذل نفسہ لاقامۃ الصوم لان الوجوب عنہ ساقط بخلاف النوع الاول ❊ ❊ ❊

ترجمہ وتشریح مطالب!

واما الرخص فانواع اربعۃ۔۔ رخصتوں کی بحیثیت مجموعی چار قسمیں ہیں، دو ان میں سے حقیقی رخصتیں ہیں اور دو ان میں سے مجازی، حقیقی رخصتوں میں سے ایک حقیقی رخصت کہلانے کی زائد مستحق ہے، دوسرے کے بہ نسبت اور دو مجازی رخصتیں ہیں، یعنی لفظ رخصت کا اطلاق اس پر مجازاً ہے، اور حقیقتاً نہیں اور ان دو مجازی رخصتوں میں سے ایک مجازی بہ تمام اور مکمل ہے، رخصت کو حقیقی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس رخصت کے مقابلہ میں عزیمت قابل عمل ہو اور اس پر عمل کیا جا رہا ہو اگر عزیمت اس رخصت کے مقابلے من کل الوجوہ قابل عمل ہے تو رخصت حقیقی کی پہلی قسم ہے، یعنی رخصت حقیقی کہلانے کی زائد حقدار ہے، اور رخصت حقیقی کی پہلی قسم کا بیان شروع کیا جا رہا ہے، چنانچہ رخصت حقیقی کی پہلی قسم جو اسی نام کی زائد حقدار ہے، وہ رخصت ہے جو حقیقتاً مباح اور جائز ہے۔

بلکہ اس کے ساتھ مباح اور جائز کا معاملہ کیا گیا ہے، صرف مواخذہ اور گرفت کو ساقط کرتے ہیں، یعنی عزیمت پر عمل کرنا فرض اور اس فرض کے خلاف عمل کو حرام بتلانے والا محرم اور اس محرم کا حکم یعنی حرمت دونوں موجود ہیں، مگر پھر بھی اگر اس فرض عزیمت کے خلاف رخصت کا فائدہ اٹھا کر کوئی کام کرلیا، تو مواخذہ ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر عزیمت پر عمل کرے اور اس عزیمت پر عمل کرتے کرتے مرجائے تو وہ شہید ہوگا۔ مثال کے طور پر کسی شخص پر اکراہ کیا گیا کہ وہ قتل کردیا جائے گا یا اس کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں گے، اگر جان بچانا چاہتا ہے، تو کلمۂ شرک زبان سے کہہ لے، اور اس نے اپنے دل کے ایمان کے ساتھ مطمئن ہونے کے بعد کلمۂ شرک کا تکلم کرلیا یا اکراہ کیا گیا تو روزہ توڑ دے یا اکراہ کیا گیا دوسرے کا مال ضائع کردے یا اکراہ کیا گیا اپنے احرام پر جنایت کرلے یا بھوک سے مخمصے کے حالات میں گرفتار تھا۔ اور حالت اضطرار تھی، اور مال غیر کو کھالیا یا غیر ظالم بادشاہ سے ڈر کر کہ جان لے گا۔ امر بالمعروف سے رک گیا، تو ان سب صورتوں میں عزیمت پر عمل کرنا بہتر ہے اگر اس پر عمل کرتے ہوئے مرجائے گا تو معذور اور شہید ہوگا۔ لیکن اگر رخصت پر عمل کرلیا تو بھی تلافی اس کے ذمے ضروری ہوگی یعنی کلمۂ شرک کے تکلم میں بعد میں استغفار کیونکہ نرم یعنی

حدوث عالم اور اس کا حکم یعنی کلمۂ شرک کہ حرمت دونوں موجود ہیں اسی طرح افطار میں شہود شہر رمضان محرم ہے، اور اس کا حکم یعنی روزے کا توڑنا دونوں موجود ہیں اسی طرح مال غیر کا ہونا بھی محرم ہے۔ اور اس کا حکم یعنی اس کے ضائع کرنے کی حرمت دونوں موجود ہیں اس افطار میں جس کا تذکرہ ہوا بعد میں کرنے پڑے گی قضاء اور اگر قضاء کے دن نہ ملے اور مرگیا تو فدیہ کا حکم دینا پڑے گا احرام پر جنایت خود محرم ہے اور اس کا حکم حرمت موجود ہے اور اس کے لئے دم بھی دینا پڑے گا اور قضاء بھی کرنے پڑیں گے، مال غیر کو اضطرار میں تو کھا لیا معافی بھی چاہنی پڑے گی، اور ادا بھی کرنا پڑے گا اور بادشاہ سے ڈر کر امر بالمعروف کو چھوڑ تو دیا لیکن اللہ سے معافی مانگنا پڑے گا اور رخصت حقیقی کی دوسری قسم عزیمت کے فرض ہونے کا سبب تو موجود ہے مگر اس کا حکم خود اللہ نے عذر کے زائل ہونے تک مؤخر فرما دیا ہے جیسے کہ مریض اور مسافر کو افطار کی اجازت کے سبب فرضیت روزہ بھی، شہود شہر رمضان تو ہے مگر عدت ایام اُخر پر اللہ نے روزے کو مؤخر فرما دیا ہے یہاں بھی اباحت کا معاملہ کیا جائے گا یعنی چاہے روزہ رکھ لو چاہے افطار کرلو اور یہاں عزیمت اتنی پختہ نہیں جتنی پہلی قسم میں تھی، چونکہ وہاں تو محرم اور حرمت دونوں موجود تھے، یہاں سبب عزیمت تو ہے مگر اس کا حکم خود اللہ نے مؤخر کیا لہٰذا اگر عدت ایام اُخر سے پہلے مرگیا تو نہ قضاء لازم آئے گی اور نہ امر بالفدیہ لازم رخصت حقیقی کی اس دوسری قسم کا حکم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ روزہ رکھنا بہتر ہے، دو وجوہ کی بناء پر نمبر ایک عزیمت کا سبب پورے طور پر موجود ہے یعنی رمضان موجود ہے، دوسری بات یہ ہے اس عزیمت میں بھی ایک طرح کی رخصت ہے، آپ اگر روزہ رکھ لیا تو سبب کے ساتھ آسانی سے روزہ ہوجائے گا۔ اور عید کے بعد کے لئے رکھنا بہت مشکل کام ہے، ہاں اگر مرض اتنا شدید ہوکہ روزہ رکھنے سے جان جانے کا خطرہ ہے تو پھر افطار واجب ہے، اور وجوب اداء بالکل ساقط ہے اور ایسی صورت میں مرگیا تو گنا ہگار ہوگا الگ لیکن رخصت حقیقی کی پہلی قسم میں مرجانے پر شہادت اور اجر ملنا تھا۔

وَاما اتمّ نوعی المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذٰلك یسمی رخصۃ مجازا الا ان الاصل ساقط لم یبق مشروعًا فلم یکن رخصۃ الا مجازا من حیث هو نسخ تمحض تخفیفا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع کونه مشروعا فی الجملة کالعینیۃ المشروطة فی البیع سقط اشتراطها فی نوع منه اصلا وهو السّلم حتی کانت العینیۃ فی المسلم فیه مفسدۃ للعقد وکذٰلك الخمر والمیتۃ سقط حرمتهما فی حق المکرہ والمضطر اصلا للاستثناء حتی لا یسعهما الصبر عنهما وکذٰلك الرجل سقط غسله فی مدۃ المسح اصلا لعدم سرایۃ الحدث الیه وکذٰلك قصر الصلوٰۃ فی حق المسافر رخصۃ اسقاط عندنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا یحتمل الزیادۃ علیه وانما جعلناها اسقاطًا محضا استدلالًا بدلیل الرخصۃ ومعناها اما الدلیل فما روی عن عمرؓ انه قال انقصر الصلوٰۃ ونحن اٰمنون فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم هذه صدقة تصدق اللّٰه بها علیکم فاقبلوا صدقته سمّاه صدقۃ والتصدق بما لا یحتمل التملیك اسقاط محض لا یحتمل الرد کالعفو عن القصاص واما المعنی

فهو ان الرخصۃ طلب الرفق والرفق متعین فی القصر فسقط الاکمال اصلا ولان الاختیار بین القصر والاکمال من غیر ان یتضمن رفقا لا یلیق بالعبودیۃ ٭ ٭ ٭

ترجمہ وتشریح مطالب!

وَ اما اتسم علی المجاز الخ رخصت کی دو قسموں کو ازراہِ مجاز رخصت کہا جاتا ہے ورنہ سچی بات یہ ہے کہ ان کے مقابلے میں عزیمت موجود ہی نہیں اور رخصت کا لفظ مجازاً ہی ان پر صادق آسکتا ہے لیکن رخصت کی ان مجازی دونوں قسموں میں سے ایک اتم مجازاً ہے، کیونکہ اس کے مقابلے کی عزیمت کبھی بھی اور کسی طرح بھی موجود نہیں ہے بلکہ یہ رخصت مجازی خالص نسخ ہے ہاں نسخ میں بھی تخفیف ہوتی ہے اور اس میں بھی تخفیف ہے اس لئے اس کا نام الرخصت اتم مجازاً رکھ دیا گیا جیسے ۲۵ نمازوں میں سے پانچ نمازیں یہ پانچ نمازیں رخصت ہیں اور غور کرو تو وہ پینتالیس منسوخ ہیں، وہ بطور عزیمت کبھی بھی موجود نہیں ہے، (وہ بالا بات چیت ہوئی) اور رخصت مجازی کی دوسری قسم وہ ہے، کہ اس کے مقابلے کی عزیمت کہیں کہیں مشروع اور اکثر مشروع نہیں ہے، یعنی موضع علاوہ کے رخصت ہے جیسے بیع کے اندر مبیع کا تعین اور مبیع کا سامنے رکھنا شرط ہے لیکن بیع کی ایک قسم میں مبیع کا تعین اور مبیع کا حاضر کرنا اس بیع کو فاسد کر دیتا ہے۔ عزیمت ہے ہی نہیں رخصت ہی رخصت ہے، اور بیع کی اس قسم کا نام بیع سَلَم ہے، جس میں روپے پہلے دے دیئے جاتے ہیں اور مبیع موجود نہیں ہوتی ہے اور چھ مہینے کے بعد اور غلہ کاٹنے کے بعد وہ مبیع مشتری کو سپرد کر دی جاتی ہے اس موضع رخصت میں عزیمت بالکل نہیں ہے اگر عزیمت پر عمل کرے گا تو گناہگار ہوگا۔ چنانچہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا اور جو مضطر ہو اور جو حالت اضطرار میں گرفتار ہو خمر و میتہ کی حرمت اس سے بالکل ساقط ہو جاتی ہے، اگر اکراہ و اضطرار میں خمر و میتہ کو استعمال نہ کیا اور مر گیا تو گناہگار ہوگا وہ اپنے نزدیک عزیمت سمجھ رہا ہے اور عزیمت ہے نہیں اور اسی طرح مدت مسح میں غسل رجلین بالکل ساقط ہو گیا چونکہ خفین نے حدث کو پاؤں تک جانے ہی نہ دیا اگر اس رخصت کو غلط سمجھ کر خواہ مخواہ بزرگی میں پاؤں دھوئے گا تو گناہگار ہوگا۔ اور ڈنڈے بھی لگیں گے، اور اسی طرح احناف کے نزدیک نماز کا قصر نماز کی عزیمت یعنی اکمال کو ساقط کرنے والا ہے اسی طرح نماز کا قصر مسافر کے لئے احناف کے نزدیک ساقط کرنے والا ہے اور اگر کوئی شخص بحالت مسافر میں ادا فرض ہوا اکمال کر لیا تو گناہگار ہوگا اکمال بالکل ساقط ہو گیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ مسافر کی ظہر اور فجر دونوں برابر ہیں کسی زیادتی کا ظہر مسافر میں احتمال بھی نہیں اور قصر کو ہم نے مسقط عزیمت اکمال بالکلیہ کہا ہے، اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ قصر اللہ کا صدقہ ہے، اس کو قبول کرو، اور جو چیز محتمل التملیک نہ ہو وہ اسقاط محض ہوتی ہے، یعنی رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اور بندوں میں بھی ہے چہ جائیکہ اللہ کا صدقہ ہو اس کو تو رد کرنے کا سوال ہی نہیں ہوتا لہٰذا عزیمت سے ہی نہیں دوسری بات یہ ہے کہ رخصت کا مطلب ہے سہولت اور نرمی اور ظاہری بات ہے کہ قصر میں سہولت ہے اور اکمال میں سہولت نہیں، لہٰذا اکمال ساقط ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسافر کو ادا اکمال کے درمیان اختیار ہے، تو جواب میں یہ عرض ہے کہ اوپر کی عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ اکمال میں کسی طرح کی نرمی اور سہولت نہیں ہے، اور اللہ کے لئے لائق اور مناسب ہے یہ بات کہ وہ کسی منفعت کے لالچ کے بغیر اور کسی مضرت کے بچنے کے بغیر کوئی کام کرتا ہے، بندہ کوئی ایسا کام نہیں

کرتا جس میں کوئی منفعت نہ ہو اور دفع مضرت بھی نہ ہو اگر اختیار بین القصر والاکمال دے دیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس بندے کو اس اکمال کا دے دیا گیا ہے، جس بندہ کو اختیار نہیں ہے اور کسی مضرت سے وہ بچتا نہیں ہے، اور یہ بات بندگی کے لئے مناسب نہیں، لہٰذا بندہ کو کوئی اختیار نہیں کہ اکمال کرے گا، بلکہ صرف قصر کرے گا اکمال بالکل ساقط ہے۔

بخلاف الصّوم لان النصّ جَاء بالتاخیر دون الصدقة والیُسرُ فیہ مُتعارضٌ فصار التخییر فیہ لطلب الرفق ولا یلزم العبد الماذون فی الجمعة لان الجمعة غیر الظھر ولھذا لا یجوز بناء احدھما علی الاٰخر وعند المغایرة لا یتعین الرفق فی الاقل عددا واما الظھر للمسافر والمقیم واحدٌ فبا لتخییر بین القلیل والکثیر لا یتحقق شئ من معنی الرفق وعلی ھذا یخرج من نذر بصوم سنة ان فعل کذا ففعل وھو معسرٌ یخیّر بین صوم ثلٰثة ایام وبین سنة فی قول محمدؒ وھو روایةٌ عن ابی حنیفة انہ رجع الیہ قبل موتہ بثلٰثة ایام لانھما مختلفان حکما احدھما قربةٌ مقصودة والثانی کفارة وفی مسألتنا ھما سواء فصار کالمدبر اذا جنی لزم مولاہ الاقل من الارش ومن القیمة بخلاف العبد لما قلنا ۞ ۞ ۞

ترجمہ لتشریح مع مطالب!

بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخیر دون الصدقة والیسر فیہ متعارض فصار التخییر فیہ لطلب الرفق :۔ نماز کی رخصت یعنی قصر کے سلسلہ میں احناف نے رخصت اسقاط سمجھ کر اکمال صلوٰة کو بالکل ناجائز کر دیا لیکن روزے میں جو اللہ نے رخصت دی تھی، وہاں احناف نے افطار کو متعین نہیں کیا اور روزے کو ناجائز نہیں کیا آخر ایسا کیوں ہے۔

اس کا جواب مصنفؒ بخلاف الصّوم سے دے رہے ہیں، اور بتا رہے ہیں کہ روزے کی رخصت کو نماز کی رخصت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے کہ روزے کے سلسلے میں اللہ یا رسول نے صدقہ کا لفظ اختیار نہیں فرمایا ہے بلکہ روزے کی رخصت نص قرآنی میں تاخیر کے مفہوم کو ادا کرنا ہے، چنانچہ قدرت من ایام اُخر فرمایا گیا ہے اور مقصد رخصت یعنی سہولت وہ خود افطار میں اور روزے میں متعارض ہے، چنانچہ اسی شخص کو اختیار دے دیا گیا رفق اور سہولت کے طلب کرنے کا اگر روزہ رکھنے میں سہولت معلوم ہو موافقت مسلمین کی وجہ سے تو روزہ رکھ لے اور اگر افطار میں اس کو سہولت ہو مشقت سفر کی وجہ سے تو افطار کرے اس کے بعد احناف پر ایک اشکال وارد ہوا کہ ایک غلام ہے، جس کو آقا نے جمعہ کی نماز پڑھنے کی اجازت دے دی اور اے احناف آپ کے نزدیک اس غلام کو اختیار رہے چاہے وہ ظہر پڑھ لے، چاہے وہ جمعہ پڑھ لے حالانکہ جمعہ میں دو رکعتیں ہیں، اور ظہر میں چار رکعتیں ہیں، تو یقیناً رفق اور سہولت جمعہ میں ہے، لہٰذا جمعہ متعین ہونا چاہیے اس اعتراض کا جواب احناف نے یہ دیا کہ یہاں جو غلام

کو اختیار دیا گیا ہے، اس میں رفق اور سہولت کا سوال ہی نہیں اس لئے کہ ظہر بالکل الگ چیز ہے اور جمعہ بالکل الگ چیز ہے اور دونوں کے الگ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظہر کی بناء جمعہ پر اور جمعہ کی بناء ظہر پر نہیں ہوسکتی اور رہ گئی رفق سہولت کی بات کہ جمعہ کے لئے خطبہ شرط ہے، سعی الی الجمعہ شرط ہے اور ظہر میں یہ دونوں شرطیں نہیں، اگرچہ چار رکعتیں ہیں پھر اصل یہ ہے کہ اس غلام پر تو جمعہ فرض تھا، نہیں فقط آقا کے اجازت دینے سے جمعہ اس پر فرض کیسے ہوجائے گا زائد ہے اور زائد میں اس کو اختیار ہے کہ ان کو دونوں میں سے جس کو سہولت سمجھو کرلو، اور مسافر اور مقیم کی ظہر دو الگ الگ نہیں ہے، بلکہ ایک ہیں چنانچہ مقیم اپنے ظہر کی بناء مسافر کے پیچھے اور مسافر اپنی ظہر کی بناء مقیم کے پیچھے کرسکتا ہے اور ظہر دراصل فرض تھا اور ظہر کی دو رکعتوں میں رفق اور سہولت تعین چار رکعتوں میں رفق اور سہولت نہیں ہے، لہٰذا مسافر کی ظہر پر غلام ماذون جمعہ کی ظہر وجمعہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وعلی ھذا یخرج من نذر بصوم سنۃ ان فعل کذا ففعل وھو معسر اور یہ جو مسئلہ ہم نے بتلایا کہ العبد الماذون فی الجمعہ کے متعلق کہ اس کو جمعہ اور ظہر دونوں میں اختیار ہے اسی پر یہ مسئلہ نکل رہا ہے، جو ہم اب آگے بتا رہے ہیں وہ یہ ہے کہ کسی شخص نے نذر مانی کہ اگر ایسا کام ہوجائے تو وہ ایک سال کے روزے رکھے گا، (یہ الفاظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے، اور اپنے معانی التزامی کے اعتبار سے یمین ہے) اللہ نے وہ کام کردیا اور یہ شخص جس نے یہ الفاظ کہے تھے، وہ تنگدست اور فقیر ہے، یعنی کفارہ یمین کی تین صورتیں ہیں یا تحریر رقبہ یا اطعام مسکین او کسوتہم یا صوم ثلثۃ ایام متتابعۃ اور چونکہ یہ تنگدست ہے، لہٰذا کفارہ یمین کی تینوں قسموں میں سے صوم ثلثۃ ایام اس کے لئے متعین ہے، اب اس کے بعد اس شخص کو اختیار ہے، چاہے تو الفاظ کو نذر مان کر پورے سال روزے رکھے اور چاہے اپنے الفاظ کو یمین مان کر بطور کفارہ تین دن کے روزے رکھے یہ حضرت امام محمدؒ کا قول ہے، اور اس کی طرف اپنے انتقال سے پہلے تین روز رجوع کرلیا ہے اصل قصہ یہ ہے کہ جمعہ اور ظہر دو الگ الگ چیزیں تھیں جیسا کہ بتایا جاچکا ہے، اسی وجہ سے رفق جمعہ میں اور ظہر میں متعین نہیں کیا تھا، بالکل اسی طرح نذر کے روزے اور کفارہ کے روزے دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور رفق کسی ایک میں متعین نہیں ہے، اگرچہ صورت اعتبار سے یہ بھی روزہ ہے اور وہ بھی روزہ ہے،

اور مگر ایک کفارے کا

نذر ہے، جو خالص قربت مقصود ہے، جس کا الفاظ لازم ہے، اور ایک کفارے کے روزہ ہے، جو صورت میں ہے روزہ دار دراصل سزا ہے، اسی لئے اس شخص کو دونوں میں اختیار دے دیئے گئے، اور وہ جو ہمارا مسئلہ تھا مسافر کی ظہر دو رکعتیں ہوں گی، یا چار رکعتیں اور مقیم کی ظہر کہ وہ صرف چار ہی رکعتیں ہیں وہ رکعتوں کے اس فرق کے باوجود دونوں ایک ہیں اسی واسطے ایک کی بناء دوسرے پر جائز ہے، تو وہاں رکعتیں اقل اور عددین کا درمیان متعین ہے، لہٰذا مسافر کو اکمال کا حق ہے ہی نہیں اور ان مسائل سابقہ کی مثال ایسی ہوگئی جیسا کہ کسی شخص نے اپنے ایک غلام کو مدبر بنالیا اور یہ کہدیا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے، تو اسی وقت سے آزادی اس کے اندر سرایت کرگئی اگرچہ آزادی کا نفاذ آقا کی موت کے بعد ہوگا، پھر اس غلام مدبر نے کسی کے سر پر لٹھ رسید کردیا اس زخمی نے غلام کے آقا پر مقدمہ دائر کردیا تو آقا کے ذمے اس زخمی کے زخم کا تاوان یا غلام کی قیمت ان دونوں میں سے جو کم ہو تو وہ ہوگی، اس کو اختیار نہ ہوگا کہ جو چاہے کرے، اس لئے کہ غلام کی قیمت اور زخم کا تاوان وہ بھی قیمت ہے ان دونوں میں ایک میں ان میں سے جو کم ہوں، ان میں یقیناً رفق ہے، لہٰذا وہ متعین ہے، اور اس آقا کو حق بالکل نہ ہوگا۔ کہ وہ غلام مدبر اس زخمی

کے حوالے کر دے کیونکہ تقریباً آزاد ہو چکا ہے ، بر خلاف ایک سادہ غلام کے کہ اس نے کسی کا سر پھوڑ دیا زخمی نے آقا پر مقدمہ دائر کر دیا ، اس غلام میں آزادی بالکل نہیں ہے ، لہٰذا آقا کو اختیار ہے چاہے تو زخم کا تاوان دیدے چاہے تو اس غلام ہی کو سپرد کر دے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی تاوان اور خود وہ غلام دونوں الگ الگ چیزیں ہیں ، تاوان روپیہ ہے ، مال مبتذل ہے ، غلام اگرچہ مملوک ہے مگر انسان محترم ہے ، غلام جاندار ہے ، اور روپیہ بے جان ہے ، یہاں رفق کسی ایک شق میں متعین نہیں ہے ، لہٰذا آقا کو اختیار ہے ، چاہے تو تاوان دیدے چاہے اس غلام ہی کو سپرد کر دے ۔

بَابٌ فِی بَیَانِ اَقسَامِ السُّنَّۃ

ترجمہ ومطلب :- یہ باب سُنّت (رسولؐ) کی اقسام کے بیان میں ہے ۔

تشریح وتقریر ! سُنّت لغت میں الطریقہ والعادت کا نام ہے ، اور سنت اصطلاح شرع میں کبھی اطلاق کیا جاتا ہے ، ان نفل عبادت پر جن کے کرنے سے ثواب ملتاہے ، اور جن کے نہ کرنے پر عذاب نہیں اور کبھی لفظ سُنّت کا اطلاق کیا جاتاہے ، قرآن کریم کے علاوہ اس کلام پاک پر جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہو اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے ، حضور پاک کے قول مبارک پر اور فعل مبارک پر اور کسی کام کو دیکھ کر حضور پاک کے سکوت پر بھی اور کبھی اس لفظ سُنّت کا اقوالِ صحابہ اور افعال صحابہ پر بھی ہوتاہے اور لفظ حدیث کا اطلاق خاص طور پر سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک پر ہوتا ہے ۔

اعلم ان سُنّۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ السلام جامعۃ للامر والنھی والخاص والعام وسائر الاقسام التی سبق ذکرھا فکانت السنۃ فرعًا للکتاب فی بیان تلک الاقسام باحکامھا وانما ھذا الباب لبیان ما یختص بہ السُّنن ؛ ؛ ؛

ترجمہ ومطلب :- جان تو ! کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت جامع ہے ، امر ، نہی ، خاص اور

فوائد مفیدہ :- السنۃ ، سُنّت ارشاد نبویؐ ، افعال نبویؐ اور تقریر ان ہر سہ پر یہ کلمہ صادق آتاہے ، اور تقریر سے مراد ہے کہ آپؐ نے کسی امر پر سکوت فرمالیا ہو کسی کے قول وفعل پر ۔

حضرات محدثینؒ کے نزدیک سُنّت ، خبر اور حدیث ان ہر سہ سے مراد ایک ہی ہے ، نیز حضرات صحابہؓ ، تابعینؒ کے اقوال ، افعال اور ان حضرات کے سکوت پر بھی حدیث کا اطلاق ہوتاہے ۔

اس مقام پر لفظ سُنّت کو اختیار فرمایا گیاہے لفظ خبر کو نہیں ۔ اس وجہ سے کہ اس کا اطلاق اقوال ، افعال اور آپ کے طریقہ پر ہوتاہے ، برخلاف لفظ خبر کے کہ اس میں احتمال دوسرا بھی ہوسکتاہے کما قال بعضھم ۔

(اسلام غفرلہٗ)

عام (وغیرہ) تمام اقسام کہ جن کا تذکرہ ماقبل میں گزر چکا ہے پس سنت (درحقیقت) فرع ہے کتاب اللہ کی ان اقسام کے بیان میں (مع) ان اقسام کے احکام کے (لہٰذا ان کے بیان کی ضرورت تو باقی نہ رہی البتہ) یہ باب مخصوص ہے ان امور کے بیان کے لئے جو کہ سنن کے ساتھ خاص ہے۔

تشریح وتقریر!

قرآن کریم کی چار تقسیموں اور ان کے تحت بیس قسموں کا اجراء قرآن کریم کے الفاظ اور معانی پر ہوتا ہے، اسی طرح ان چاروں تقسیموں اور بیس قسموں کا اجراء حدیث پاک پر بھی ہوتا ہے، یعنی ان تینوں اور قسموں کے اعتبار سے حدیث قرآن پاک کی فرع ہے، لہٰذا اس باب میں ان قسموں اور تقسیموں کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، یہاں صرف ان باتوں کا تذکرہ ہوگا۔ جو صرف سُنن سے تعلق رکھتی ہے، اور کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتی ہیں مثلاً حدیث کا سلسلۂ اتصال حضورؐ تک یا درمیان سے سند کا منقطع ہونا وغیرہ وغیرہ اور قرآن کریم تو سارا خبر متواتر کے ساتھ مروی ہے۔

فنقول السنۃ نوعان مرسلٌ ومسندٌ فالمرسلُ من الصحابی محمولٌ علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انہ وضح لہ الامر واستبان لہ الاسنادُ وھو فوق المسند فان من لم یتضح لہ الامرُ نسبہ الی من سمعہ منہ لیحملہ ما تحمل عنہ لکن ھذا ضرب مزیۃٍ یثبتُ بالاجتھاد فلم یجز النسخ بمثلہ واما مراسِیلُ مَنْ دون ھؤلاء فقد اختلف فیہ الا ان یروی الثقات مرسلہ کما رووا مسندہ مثل ارسال محمد بن الحسنؒ وامثالہ وقال الشافعیؒ لا اقبلُ الاَمراسیل سعید بن المسیبؒ فانی تتبعتھا فوجدتھا مسانید ⁂ ⁂ ⁂

ترجمہ وتشریح مطالب!

اس کے بعد ہم یہ بتلاتے ہیں کہ سُنّت کی دو قسمیں ہیں، (۱) مرسل یعنی وہ حدیث جس میں راوی نے درمیان کے واسطوں کو اپنی اور حضورؐ کے درمیان چھوڑ دیا ہو اور کہدیا ہو کہ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل صحابی کی بھی ہو سکتی ہے جبکہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی سے اس روایت کو سُنا ہو ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ صحابی اور حضورؐ کے درمیان واسطے کے ترک کا سوال ہی نہیں صحابی تو براہِ راست حضورؐ سے سنتے ہیں ایسی مرسل حدیث بالاجماع مقبول ہے، اور اس پر محمول کی جائے گی کہ بیان کرنے والے نے خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے۔ (۲) اور مرسل قرن ثانی یعنی تابعین کی بھی ہو سکتی ہے، اور مرسل قرن ثالث یعنی تبع تابعین کی بھی ہو سکتی ہے ان دونوں طبقات کی مرسل حدیث اس درجے میں تو مضبوط ہے نہیں جس درجے میں صحابی کی مرسل حدیث تھی لیکن حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں قرنوں کے عادل اور ثقہ ہونے کی شہادت دی ہے، لہٰذا ان دونوں طبقات نے بھی اگر واسطوں کو چھوڑ کر براہِ راست فرما دیا قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ تو ظاہر ہے کہ انہوں نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سُنا لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اس حدیث کا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونا ان حضرات پر ظاہر ہو گیا ہے اسی وجہ سے انہوں نے درمیان کی

سند کو چھوڑ دیا ہے، ورنہ اگر ان پر بات ظاہر نہ ہوتی تو یہ حضرات درمیان کے واسطوں کا ذکر ضرور فرماتے تاکہ اس روایت کا بوجھ دوسرے کے سر پر رہے، انہوں نے بوجھ اپنے سر پر رکھا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرات مطمئن ہیں، بہر حال صحابی کی مرسل ہو، تابعین کی مرسل ہو، تبع تابعین کی مرسل ہو اپنی قوت کے اندر اس مسند سے اونچی ہے، جس کی سند اتصال حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کر دی گئی ہے، ان بیان کرنے والوں نے اپنے سر اس بات کی ذمہ داری لی ہے کہ یہ قول حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوا کہ آگے چل کر آپ بتلانے والے ہیں کہ مسند کی تین قسمیں ہیں، (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) اخبار آحاد۔ اور مسند کی پہلی دو قسموں یعنی متواتر اور مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اور یہ مرسل اے احناف آپ کے قول کے مطابق مسند سے اونچی تھی، لہٰذا اس مرسل سے کتاب اللہ پر بدرجۂ اولیٰ زیادتی جائز ہونا چاہیے، لیکن اے احناف آپ اس کو جائز نہیں سمجھتے ہیں یہ آپ کے قول میں تضاد ہے، اس اشکال کا جواب احناف نے یہ دیا کہ ایسی مرسل واقع میں مسند سے اونچی ہے لیکن اس مرسل کی اونچائی اس مسند سے اجتہاد اور رائے کے ذریعہ سے ثابت ہوئی ہے اور اجتہاد اور رائے سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی کیونکہ زیادتی کا مطلب ہے منسوخ کرنا اور قرآن کریم کا کوئی لفظ اور کوئی معنیٰ اجتہاد سے اور رائے سے منسوخ ہو نہیں سکتا ان تینوں طبقات کے علاوہ اور حضرات کی جو مرسل ہیں اس میں اختلاف ہے، کہ آیا وہ قابل قبول ہیں یا نہیں، مگر ان میں بھی علماء اس بات پر متفق ہیں، کہ تین قرن کے بعد کے حضرات کی جو مرسل ہیں، اگر ان کے بیان کرنے والا ثقہ ہے اور جیسی ان کی مسند کا اعتبار ہے، اور ان کی مرسل کا بھی اعتبار ہے۔ محمد بن الحسنؒ کی مثال دینے میں مصنفؒ سے تسامح ہو گیا ہے، کیونکہ وہ بالاتفاق تبع تابعین میں سے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں نہ تو تابعین کی مرسل کو قبول کرتا ہوں اور نہ تبع تابعین کی مرسل کو قبول کرتا ہوں البتہ حضرت سعید بن المسیبؓ کا مرسل قبول کرتا ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی مرسل کو میں نے خوب غور و فکر سے دیکھا تو دوسرے طریقے پر ان کو مسند بھی پایا۔

والمسند اقسام المتواتر وھو ما یرویہ قومٌ لا یحصٰی عددُھم ولا یتوھّم تواطؤھم علی الکذب لکثرتھم وعدالتھم وتباین اماکنھم ویدوم ھذا الحد الی ان یتصل برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذٰلک مثل نقل القراٰن والصّلوات الخمس واعداد الرکعات ومقادیر الزکوٰۃ وما اشبہ ذٰلک وانہ یوجب علم الیقین بمنزلۃ العیان علمًا ضروریًا ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

مسند کی اقسام ثلٰثہ کا بیان ابھی ہو چکا ہے، ان میں سے پہلی قسم متواتر تھی، متواتر ایسی خبر کا نام ہے، کہ حضورؐ کے زمانے میں سے لے کر اس وقت تک اس خبر پر کبھی ایسا زمانہ نہیں آیا کہ یہ کہا جا سکے کہ یہ لوگ نعوذ باللہ جھوٹ پر جمع ہو گئے ہیں اس لئے کہ بیان کرنے والوں کی تعداد بے شمار جھوٹ پر ان کا جمع ہونا ناممکن پھر وہ عادل پھر ان کے مکانات دور دور، مثال کے طور پر نقل قرآنی پانچوں نمازیں ان کی رکعتوں کی تعداد زکوٰۃ کی مقداریں حج اور روزہ ایسی خبر متواتر عمل کو تو واجب کرتی ہی ہے، علم یقین بھی دیتی ہے ایسا علم یقینی جو مشاہدہ سے ملتا ہے بلکہ علم بدیہی عطا کرتی ہے۔

والمشهور وهو ما كان من الآحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقاة ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الآحاد في الاصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين

ترجمہ وتشریح مطالب

اور مسند کی قسم ثانی کا نام مشہور ہے ۔ حدیث مشہور اس حدیث کا نام ہے ، جس کے روایت کرنے والوں کی تعداد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور صحابہ کرام کے زمانے میں حدِ تواتر کو نہیں پہونچی ہے ، لیکن تابعی اور تبع تابعین دونوں زمانوں میں اس حدیث کو اتنی بڑی تعداد سے ایک قوم نے روایت کیا ہے کہ جن کا توافق علی الکذب ممکن نہیں ہے یہ حدیث مشہور اپنی اصل کے اعتبار سے تو اخبار میں سے تھی کیونکہ شروع میں اس کے روایت کرنے والے بہت کم تھے لیکن تابعین اور تبع تابعین ائمہ ثقات میں ان حضرات کی شہادت اور تصدیق کی بنا پر یہ حدیث مشہور جو اصل کے اعتبار سے احاد میں سے ہے ، متواتر کے درجے کو پہونچ گئی یہاں تک کہ جصاص نے تو یہ کہا کہ متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے ایک وہی تھی کہ جس کی تعریف پہلے گزر چکی جو علم یقینی کا عیاناً فائدہ دیتی ہے ، دوسری قسم یہ ہے کہ جس کا نام مشہور رکھ دیا ۔ یہ علم یقینی کا فائدہ دیتی ہے لیکن عیاناً نہیں ، بلکہ استدلالاً فائدہ دیتی ہے ، اور استدلال یہی ہے کہ چوں کہ اس کو ائمہ ثقات نے روایت کیا ہے ، لہٰذا اس سے بھی علم یقین حاصل ہوگیا البتہ ابن ابان نے یہ کہا کہ حدیث سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے ، علم یقینی حاصل ہوتا نہیں ہے ۔ اور اس حدیث مشہور کے انکار کرنے والے کو گمراہ کہا جاتا ہے ، کافر نہیں کہا جاتا ہے ، اور ہمارے نزدیک بھی یہی بات درست ہے ، اس لئے کہ حدیث مشہور اسلاف کی شہادت کی بنا پر ایسی حجت للعمل بن گئی ہے کہ کم از کم عمل کے لئے تو متواتر ہے ۔ فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا ۔

چنانچہ اسی بنا پر کتاب اللہ کے اطلاق کو تقدیر سے بدلنے والی زیادتی (بطور مثال) حدیث مشہور کے ساتھ زیادتی کی جاسکتی ہے ، اور ایسی زیادتی معنوی اعتبار سے نسخ ہے لیکن من وجہ بیان ہے ، من کل الوجوہ نسخ سوائے متواتر کے اور کسی طرح نہیں ہوسکتا ہے ، من کل الوجوہ بیان اخبار آحاد سے بھی ہوسکتا ہے ، اور یہ ایسا ہے جیسے رجم کے سلسلے میں جلد مأتہ کی جگہ زیادتی رجم اور موزہ پہنے ہوئے کی حالت میں مسح علی الخفین جبکہ غسل الرجل کا حکم تھا علی الاطلاق اور کفارۂ یمین کے تین روزوں میں تتابع اور پے در پے ہونے کی زیادتی لیکن اس کے باوجود خبر مشہور اپنے اصل کے اعتبار سے اخبار آحاد میں سے ہے ، اسی وجہ سے اس میں ایک قسم کا اشتباہ پیدا ہوتا ہے اور اس اشتباہ کی وجہ سے علم یقین

اس سے ختم ہو جاتا ہے، اور صرف اس سے علم طمانیت کا فائدہ ہوتا ہے۔

وخبر الواحد وھو الذی یرویہ الواحد والاثنان فصاعداً بعد ان یکون دون المشھور والمتواتر وحکمہ اذا ورد غیر مخالفٍ للکتاب والسنۃ المشھورۃ فی حادثۃٍ لا تعم بھا البلویٰ ولم یظھر من الصحابۃؓ الاختلاف فیھا وترک المحاجۃ بہ انہ یوجب العمل بشروطٍ تراعی فی المخبر وھی اربعۃ الاسلام والعدالۃ والعقل الکامل والضبط فلا یجب العمل بخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوہ والذی اشتدت غفلتہ خلقۃ او مسامحۃ او مجازفۃً والمستور کالفاسق لا یکون خبرہ حجۃً فی باب الحدیث مالم یظھر عدالتہ الا فی الصدر الاول علی ما نبین وروی الحسنؒ عن ابی حنیفۃؒ انہ مثل العدل فیما یخبر عن نجاسۃ الماء وذکر فی کتاب الاستحسان انہ مثل الفاسق فیہ وھو الصحیح وقال محمدؒ فی الفاسق یخبر بنجاسۃ الماء انہ یحکم السامع رأیہ فان وقع فی قلبہ انہ صادقٌ یتیمم من غیر اراقۃ الماء فان اراق وتیمم فھو احوط للتیمم وفی خبر الکافر والصبی والمعتوہ اذا وقع فی قلب السامع صدقھم بنجاسۃ الماء یتوضاء ولا یتیمم فان اراق الماء ثم تیمم فھو افضل ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

اور مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے، اور خبر واحد کے لئے کوئی عدد متعین نہیں ہے، بلکہ ما دون المشہور والمتواتر ایک یا دو بھی اس کے راوی ہوں تو وہ خبر خبر واحد کہلاتی ہے، اور خبر واحد کا حکم بشرطیکہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اور خبر مشہور ومتواتر کے بھی خلاف نہ ہو اور وہ خبر واحد ایسے حادثہ میں وارد ہوئی ہو جس میں عام ابتلاء نہ ہو اور اس حادثے میں صحابہ کے درمیان اختلاف بھی ظاہر نہ ہوا ہو بلکہ صحابہ کی جانب سے یہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے علم یقین کو واجب نہیں کرتی علم طمانیت کو واجب کرتی ہے علم یقین کو واجب نہیں کرتی ہے

بلکہ صرف ظن پیدا کرتی ہے، اور یہ جو کہا کہ اس حادثے میں عام ابتلاء نہ ہو اگر عام ابتلاء ہوتا تو پھر صحابہ نے اس کو حجت بنایا ہوتا اور صحابہ کے درمیان اس کو حجت بنا کر اس سے اختلاف ظاہر ہوتا یا لاتفاق ظاہر ہوتا تب تو ایسی خبر خبر مشہور کے درجے میں آجاتی اور اب یہ خبر خالص خبر واحد ہے صرف موجب عمل ہے، لیکن خبر دینے والے کے اندر کئی شرطیں ملحوظ ہوں تب جا کر موجب عمل ہیں۔

(۱) خبر دینے والا مسلمان ہو۔ (۲) خبر دینے والا عادل یعنی مستقیم فی الدین ہو۔ (۳) خبر دینے والا عاقل ہو یعنی کامل العقل ہو۔ (۴) اس خبر دینے والے میں ضبط کی قوت ہو، یعنی کلام کو سُن کر معنی کو سمجھتا ہو اور اس کلام کو محفوظ رکھنا اور پھر اس محفوظ رکھنے پر ثابت وقائم رہنا جب اتنی باتیں پائی جائیں گی خبر دینے والے میں اور خبر کے اندر

وہ باتیں پائی جائیں گی جن کو اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، تب موجب عمل ہوگا چنانچہ کافر کی خبر موجب عمل نہیں کیونکہ وہ مسلمان نہیں فاسق کی خبر موجب للعمل نہیں کیونکہ اس میں عدالت نہیں بچے کی خبر موجب للعمل نہیں کیونکہ اس میں کمال عقل اور کمال البلوغ نہیں اور معتوہ کی خبر بھی موجب للعمل نہیں کیونکہ اس میں ضبط نہیں فہم معنیٰ کی قوت نہیں وہ بے وقوف ہے اور اسی طرح ان لوگوں کی خبر معتبر نہیں یعنی موجب للعمل نہیں جن کی غفلت شدید ہو، پیدائشی طور پر یا ہر چیز سے بے پرواہی اور چشم پوشی کرنے کی بناء پر یا ہر بات کو اٹکل پچو کہدینے کی بناء پر اس کے بعد وہ شخص جس کا مال چھپا ہوا ہے، حدیث کے سلسلے میں اس کی خبر ایسی ہے، جیسے فاسق کی خبر یعنی غیر معتبر ہے جب تک کہ اس کی عدالت ظاہر نہ ہوجائے لیکن صدر اوّل یعنی قرن صحابہ قرن تابعین اور قرن تبع تابعین کے مستور کی خبر بھی موجب عمل ہے کیونکہ ان حضرات کی عدالت کی شہادت حضورؐ نے دی ہے، اور حسن ابن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مستور الحال شخص عادل کی مثل ہے جب کہ پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دے رہا ہو اور حضرت امام محمدؒ نے کتاب الاستحسان میں لکھا ہے، کہ مستور الحال شخص پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے میں بھی فاسق کی طرح ہے، اور یہی صحیح ہے چنانچہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی فاسق پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دے، تو سُننے والا اس خبر میں اپنی رائے کو حَکَم بنادے اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہوجائے کہ خبر دینے والا سچا ہے پانی واقعی ناپاک ہے، تو پانی کو اعضاء پر بہائے بغیر یعنی وضو کئے بغیر تیمم کرے پس اگر اس نے پانی کو بہایا یعنی وضو کیا اور اس طرح پانی کو ختم کردیا تو وہ عادم الماء ہوگیا اور باوضو نہ ہوا کیونکہ پانی میں ناپاک ہونے کا اشتباہ ہوگیا اور عادم الماء ہونے کی وجہ سے اس نے تیمم کرلیا تو یہ بات زائد احتیاط والی ہوگی تیمم کے حق میں لیکن اگر پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دینے والا فاسق نہیں کافر ہے، یا بچہ ہے، یا بے وقوف ہے، اور سننے والے دل میں بھی ان لوگوں کی سچائی دل میں بھی جم گئی تو چونکہ ان میں سے کسی کی خبر کا بھی اعتبار نہیں ہے لہٰذا وضو کرے تیمم نہ کرے لیکن اگر اس نے پانی بہا لیا یعنی وضو کرلیا اور پھر تیمم کرلیا تو یہ بات زائد فضیلت کی ہے۔

وفی المعاملات التی تنفك عن معنی الالزام کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارة یعتبر خبر کل ممیز لعموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلّما یجد المستجمع لتلك الشرائط یبعثه الی وکیله اوغلامه ولا دلیل مع السّامع یعمل به سوی هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشرائط لیترجح جهة الصدق فی الخبر فیصلح ان یکون ملزما وذٰلك فیما یتعلق به اللزوم فشرطناها فی امور الدین دُون مالا یتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق فی حل الطعام وحرمته وطهارة الماء و نجاسته اذا تاید باکبر الرائ لان ذٰلك امر خاصٌ لا یستقیم تلقیه من جهة العدول فوجب التحری فی خبره للضرورة وکونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حیث یلزمه بخبره ما یلزم غیره الا ان هذه الضرورة غیر لازمة لان العمل بالاصل ممکن وهو ان الماء طاهرٌ فی الاصل فلم یجعل الفسق هدرًا ولا ضرورة فی المصیر الی روایته فی امور الدین اصلًا لان فی العدول من

الرواۃ کثرۃ وبھم غنیۃ فلا یصار الیہ بالتحری واما صاحب الھوی فالمذھب المختار انہ لا تقبل روایۃ من انتحل الھوی ودعا الناس الیہ لان المحاجۃ والدعوۃ الی الھوی سبب داع الی التقول فلا یؤتمن علی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب!

لیکن اگر کوئی شخص ایسے معاملات میں خبر دے جن میں کسی پر کسی کام کا لازم کر دینا نہیں ہوتا ہے مثال کے طور پر کہے کہ تجھ کو فلاں شخص نے اپنا وکیل بنایا یا بتائے کہ فلاں شخص نے تجھ کو شریک مضارب بنایا ہے یا کسی غلام کو خبر دے کہ تیرے آقا نے تجھ کو تجارت کی اجازت دے دی ہے، تو ان تینوں خبروں میں جن کو خبر دی گئی ہے، ان پر ان کاموں کا کرنا لازم نہیں کریں یا نہ کریں ان کی مرضی ہے لہٰذا ایسے معاملات میں شخص واحد کی خبر معتبر ہے اور بس اتنا کافی ہے کہ وہ بات کو سمجھنے کی تمیز رکھتا ہو اور اس خبر دینے والے میں باقی شرائط کی ضرورت نہیں ہے، مسلمان ہو یا کافر عادل ہو یا فاسق کامل العقل ہو۔ یا بچہ ضبط اور لفظ کی قوت اس میں ہو یا نہ ہو اس کی خبر معتبر اور شرطوں کا یہ سقوط ایسے معاملات میں عام ضرورت کی بناء پر ہے کیونکہ بہت ہی کم ایسے افراد مل سکیں گے کہ جو تمام شرائط کے لئے جامع ہوں اور ان کو وکیل یا اپنے غلام کے پاس بھیجا جائے، لیکن اس کے برخلاف کچھ معاملات ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں صرف کسی کام کو لازم کر دینا ہوتا ہے، مثلاً حقوق العباد میں سے وہ معاملات جن میں جھگڑا ہو جایا کرتا ہے، تو ان معاملات میں خبر کے قبول کرنے کے لئے اصلیت شہادت کی بھی ضرورت ہے، الفاظ شہادت کا ہونا بھی ضروری ہے، اور شاہدوں کا عدد معتبر فی الشریعت بھی ضرورت ہے، اور کچھ معاملات ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن میں ایک اعتبار سے تو لازم کر دینا ہوتا ہے، اور ایک اعتبار سے لازم کر دینا نہیں ہوتا ہے، ان میں بھی ایک شخص کی خبر کو قبول کرنے کے لئے شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک شرط ہوگی یا تو یہ ایک شخص ہو مگر عادل ہو یا کم از کم عدد شہادت پورا ہو رہا ہو اور ایسے معاملات کہ جن میں کسی پر لازم کر دینا بالکل ہی نہیں ہے، ان میں قبول خبر کے لئے کوئی شرط بھی ضروری نہیں ہے، اور پھر بات بھی تو ہے کہ ایسے معاملات میں جو خبر ملی ہے، خبر کے سننے والے کے پاس اس خبر کے علاوہ کوئی بھی تو نہیں ہے، کہ جن پر عمل کرتے اور دوسری بات یہ ہے کہ شرائط سابقہ یعنی اسلام عدالت بلوغ اور حفظ خبر کی جانب صادق کو راجح بنانے والی ہوتی ہے تا کہ خبر کسی کام کو اس شخص کے ذمے لازم کر دے لیکن یہ لازم کر دینا انہی امور میں ہوگا تو ہمارے ذمے پہلے سے لازم ہوں اور جن کا تعلق لزوم سے ہو، اور وہ امور دین ہے، اور یہ معاملات جن کا ہم نے ان تینوں مثالوں میں ذکر کیا ہے، ان کا لزوم سے کوئی تعلق ہی نہیں اس پر اعتراض وارد ہوا کہ اگر کوئی فاسق کہدے کہ یہ کھانا حلال ہے، یا یہ کہدے کہ یہ حرام ہے، یا یوں کہدے کہ یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور سننے والے کی غالب رائے اس خبر کے ساتھ مل جائے تو وہ خبر معتبر ہو جاتی ہے، یہ چیزیں تو بظاہر امور دین سے معلوم ہوتی ہیں ان چیزوں میں آپ نے فاسق کی خبر کو معتبر کیوں مانا۔

اس کا جواب دیا کہ ہر کھانے کے پاک اور ناپاک ہونے یا حلال اور حرام ہونے کا تعلق اس کی اطلاع عام طور پر سب کو ہو جائے یہ ضروری نہیں یہ روایت حدیث نہیں کہ جن کا سب کو علم ہو جائے بلکہ یہ تو ایک خاص بات ہے اتفاقی امام شافعیؒ شخص کو معلوم ہو گیا دوسری بات یہ ہے کہ وہ فاسق اہل شہادت بھی ہے، کیونکہ اس کے سامنے اگر نکاح

ہو جائے تو نافذ ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مسلمان تو ہے پہلے تو اپنے ذمّے وہ لازم کر دیا ہے کہ یہ کھانا حرام ہے میں کھاؤں گا۔ پھر آپ پر لازم کر دیا ہے، لہٰذا اس کے ذمّے کوئی قیمت بھی نہیں آسکتی ہے۔ پھر بھی ہم نے اس کی خبر کو ایک دم اس خبر کو معتبر نہیں مانا ہے، بلکہ اعتبار کو مضبوط بنانے کے لئے غالب رائے کو اس کے ساتھ ملایا پھر معتبر مانا ہے، اور عام معاملات کی ضرورت کی طرح اسی کھانے اور پینے کی حلت اور حرمت اور طہارت کا مسئلہ ضروری نہیں ہے کیوں کہ پانی اپنے اصل کے اعتبار سے پاک ہے کسی عارض کی وجہ سے ناپاک ہو سکتا ہے، ان تمام امور کے پیش نظر فاسق کی خبر کو کھانے اور پینے میں غالب رائے کے ساتھ ملا کر معتبر تسلیم کیا گیا ہے، لیکن امور دین کی روایت میں ایسی ضرورت کوئی نہیں ہے، کیونکہ امور دینیہ کو روایت کرنے والے بہت سے عادل مل جائیں گے، اور فساق سے بے نیازی ہو جائے گی، لہٰذا امور دینیہ میں فاسق کی خبر کو معتبر بنانے کے لئے غالب رائے کو ملانے کی ضرورت نہیں ہے، ایک اور شخص ہوتا ہے فاسق سے بڑھ کر جس کا نام صاحب الہویٰ یعنی خواہشات نفس پر دین کے معاملات میں عمل کرنے والا یہ وہ شخص ہے، جس نے اپنا مذہب خواہش نفس کو بنایا ہے، اور لوگوں کو اپنے اس باطل مذہب کی طرف دعوت دیتا ہے، اور اپنے سچا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، اور لوگوں سے حجت بازی کرتا ہے، اور لوگوں سے حجت بازی میں داعی بن جاتا ہے کہ جھوٹی روایت بتائیں، چنانچہ ایسا شخص اگر کوئی حدیث بیان کرے گا تو وہ کسی درجے میں بھی معتبر نہ ہوگی۔

وَاذا ثبت ان خبر الواحد حُجَّۃٌ قلنا ان کان الراوی معروفا بالفقہ والتقدم فی الاجتہاد کالخلفاء الراشدین والعبادلۃ الثلثۃ وزید بن ثابت ومعاذ بن جبل وابی موسیٰ الاشعری وعائشۃ رضوان اللّٰہ علیہم اجمعین وغیرہم ممن اشتھر بالفقہ والنظر کان حدیثہم حُجَّۃٌ یترک بہ القیاس وان کان الراوی معروفاً بالعدالۃ والحفظ والضبط دون الفقہ مثل ابی ھریرۃ رض وانس بن مالک رض فان وافق حدیثہ القیاس عمل بہ وان خالفہ لم یترک الا للضرورۃ وانسداد باب الرأی وذلک مثل حدیث ابی ھریرۃ رض فی المصرّاۃ وان کان الراوی مجھولاً لَایُعْرَفُ اِلّا بحدیث رواہ او بحدیثین مثل وابصۃ بن معبدٍ وسلمۃ بن المحبق فان روی عنہ السّلفُ وشھدوا بصحتہ اوسکتوا عن الطعن صار حدیثہ مثل حدیث المعروف وان اختلف فیہ مع نقل الثقات عنہ فکذلک عندنا وان لم یظھر من السلف الا الرد لم یقبل حدیثہ وَصار مستنکرا وان کان لم یظھر حدیثہ فی السلف ولم یقابل بردٍ ولا قبولٍ لم یجب العمل بہ لکن العمل بہ جائز لان العدالۃ اصل فی ذلک الزمان حتی ان روایۃ مثل ھذا المجھول فی زماننا لا یحلُّ العمل بہ لظھور الفسق فصار المتواتر یوجب علم الیقین والمشھور علم الطمانینۃ وخبر الواحد غالب الرأی والمستنکر منہ یفیدُ الظنَّ وان الظنَّ لا یغنی من الحق شیئاً

8/2

والمستترمنه فی حیز الجواز للعمل به دُونَ الوجوب۔ ✽ ✽ ✽

ترجمہ وتشریح مطالب!

خبر واحد بیان بالا کے اعتبار سے حجت ہے اور اب مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ راوی کے فرقوں سے خبر واحد میں فرق ہو گا یا نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض راوی شروط سابقہ کے علاوہ ثقہ کے اندر معروف و مشہور ہوتے ہیں اور احادیث اور آیت سے مسائل کے اجتہاد کرنے میں متقدم ہوتے ہیں جیسا کہ حضرات خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ یعنی عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس ان حضرات کی بیان کی ہوئی خبر واحد کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ اس خبر واحد پر عمل کیا جائے گا اور اس کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، لیکن اگر خبر واحد کے راوی صفت عدالت صفت حفظ اور صفت ضبط تو رکھتے ہیں لیکن ان میں فقہ نہیں پایا جاتا ہے، جیسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ ایسے حضرات کے خبر واحد کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ اگر ان کی خبر واحد قیاس کے مطابقت رکھتی ہے، تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر ان کی خبر واحد مخالف قیاس ہے تو اس خبر واحد کو محض ایک ضرورت کے پیش نظر ترک کر دیا جائے گا۔ اور وہ ضرورت یہ ہے کہ اس طرح قیاس کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ اور قیاس بھی ایک حجت شرعی ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت مصراۃ کے بارے میں۔ خلاصہ حدیث یہ ہے کہ کسی شخص نے اپنی بھینس کو بیچنے کے لئے اس کا دودھ نہیں دوہا اور دودھ تھنوں میں اکٹھا جمع ہو گیا خریدنے والا یہ سمجھ کر کہ خوب دودھ والا جانور ہے، دھوکے میں آگیا اور مہنگا خرید لیا ایسے جانور کو مصراۃ کہتے ہیں تو اس روایت کے مطابق اس خریدنے والے کو اختیار ہے، چاہے تو اس جانور کو اپنے پاس رکھے، اور چاہے تو ایک صاع تمر اور وہ جانور واپس دیکر اپنے روپیہ واپس لے لے اور یہ ایک صاع تمر اس دودھ کے مقابلے میں ہوگا۔ جو اس خریدنے والے نے دودھ لیا تھا تو اس حدیث پر ہمارے نزدیک خریدنے والے کو واپس کرنے کا اختیار بالکل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر دودھ ذوات الامثال میں سے ہے تو جتنا اس خریدنے والے نے دوہا ہے وہ واپس کرنا چاہیے اور اگر دودھ ذوات القیم میں سے ہے تو جتنا اس خریدنے والے نے دوہا ہے اس کی قیمت واپس کرنا چاہیے تمر تو دودھ کا نہ مثل ہے، اور نہ قیمت اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ تمر اس حدیث کی رو سے دودھ کا مثل ہے، تو پھر یہ بات قابل اشکال ہے کہ ایک من دودھ کے عوض میں بھی ایک صاع اور ایک چھٹانک کے عوض میں بھی ایک صاع تمر، نتیجہ یہ نکلا کہ یہ حدیث ہے، کہ مخالف قیاس ہے اور راوی معروف بالفقہ نہیں ہے، لہٰذا قابل عمل نہیں ہے۔

خبر واحد کے متعلق تو یہ صورت تھی کہ راوی معروف تھے، اور اگر راوی مجہول ہو اور صرف ایک حدیث یا دو حدیث جو انہوں نے بیان کی ہے ان کے ذریعے سے پتہ چلتا ہے، تو اس کی پانچ صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) راوی مجہول ہیں مگر اسلاف نے اس سے روایت کیا ہے راوی مجہول سے روایت کیا ہے، اور راوی پر کوئی طعن نہیں کیا ہے، تو یہ دونوں حدیث معروف کی طرح ہیں یعنی ان پر عمل کیا جائے گا۔ نمبر تین اور راوی مجہول ہیں اور اسلاف نے اس روایت میں اختلاف کیا ہے، اور کچھ ثقہ حضرات نے اس روایت کو نقل بھی کیا ہے، تو یہ نمبر تین بھی ہمارے نزدیک ایسا ہی ہے، جیسا کہ حدیث معروف نمبر چار راوی بھی مجہول اور اسلاف نے صرف رد کیا ہے اور کسی نے بھی نقل نہیں کیا ہے، تو اس راوی مجہول کی حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ مستنکر اور قابل انکار سمجھا جائے گا۔ نمبر پانچ راوی مجہول ہیں،

اور اسلاف اس حدیث کا ظہور بھی نہیں ہوا ہے، یعنی اسلاف نے رد کر دیا ہے اور نہ قبول کیا ہے تو اس خبر واحد پر عمل کرنا واجب نہیں ہاں جائز ہے، اسی وجہ سے کہ صدر اول میں عدالت ہی اصل ہے، ہاں ہمارے زمانے میں اگر کوئی ایسا مجہول شخص روایت کرے تو اس پر عمل جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ظہور فسق کا زمانہ ہے، اس پوری گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے، اور متواتر کے مقابلے میں حدیث موضوع ہوتی ہے، مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے، اور اس کے مقابلے میں مستنکر ہوتی ہے، اور خبر واحد سے رجحان کی جانب رائے اور غلبۂ رائے کا علم ہوتا ہے اور مستنکر سے صرف وہم بڑھتا ہے، اور وہم سے کوئی چیز حاصل نہیں ہوتی ہے اور جس حدیث کے راوی کا حال مستتر ہو تو اس پر عمل کرنا جائز ہوتا ہے، واجب نہیں ہوتا ہے۔

ویسقط العمل بالحدیث اذا ظہر مخالفتہ قولاً او عملاً من الراوی بعد الروایۃ او من غیرہ من ائمۃ الصحابۃ والحدیث ظاہر لا یحتمل الخفاء علیہم ویحمل علی الانتساخ واختلف فیما اذا انکرہ المروی عنہ قال بعضہم یسقط العمل بہ وھو الاشبہ وقد قیل ان ھذا قول ابی یوسف رح خلافاً لمحمد وھو فرع اختلافہما فی شاہدین شہدا علی القاضی بقضیۃ وھو لا یذکرہا قال ابو یوسف رح لا تقبل وقال محمد رح تقبل والطعن المبہم لا یوجب جرحاً فی الراوی کما لا یوجبہ فی الشاہد ولا یمنع العمل بہ الا اذا وقع مفسراً بما ھو جرح متفق علیہ ممن اشتہر بالنصیحۃ والاتقان دون التعصب والعداوۃ من ائمۃ الحدیث ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب:- جبکہ اس کی مخالفت ظاہر ہوئی ہو قول سے یا عمل راوی کی جانب سے روایت کرنے کے بعد یا راوی کے غیر بڑے صحابہ کی طرف سے اور حدیث بھی اتنی ظاہر ہو کہ ان حضرات پر پوشیدگی کا احتمال نہ ہو، ایسی صورت میں اس حدیث کو منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جائے گا، اور اختلاف کیا گیا ہے کہ اس حدیث کے بارے میں جبکہ انکار کر دیا ہو، اس حدیث کا اس شخص نے جس سے وہ روایت کی گئی ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس پر عمل ساقط ہو جائے گا اور یہ حق سے زائد قریب بات ہے، اور تحقیق کہ کہا گیا ہے کہ یہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، برخلاف امام محمدؒ کے کہ ان کے نزدیک اس حدیث پر عمل ساقط نہ ہوگا۔ اور حدیث کے بارے میں ان دونوں حضرات کا اختلاف فرع ہے، اور اختلاف کی جو ان دونوں کا شاہدین کے بارے میں ہے، کہ دو گواہوں نے قاضی کے سامنے کسی معاملے پر گواہی دی اور وہ قاضی اس معاملے کو یاد نہیں رکھتا ہے تو حضرت امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ وہ گواہی قبول نہ ہوگی اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ گواہی قبول ہوگی اور مجمل اور مبہم طعن کرنا راوی کے مجروح ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے جیسا کہ مبہم طعن شاہد میں بھی مجروح ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے، اور طعن مبہم اس حدیث پر عمل سے نہیں روکتا ہے مگر ایسا طعن مبہم حدیث پر مانع عمل ہے جبکہ وہ طعن مفسّر ہو کر واقع ہو ایسے عیب کے ساتھ جس پر جرح ہونے کا اتفاق کیا گیا ہے۔ ان حضرات کی جانب سے جو خیر خواہی اور مضبوطی عمل میں مشہور ہیں، اور ائمہ حدیث سے تعصب اور عداوت نہیں رکھتے ہیں۔

(حاشیہ ص۱۰۱ پر دیکھیں)

تشریح وتقریر!

اگر راوی نے خبر واحد کو روایت کرنے کے بعد اپنی روایت کے برخلاف فتویٰ دیا، یا اپنی روایت کے خلاف عمل کیا تو وہ خبر واحد ساقط العمل ہو جاتی ہے، یا خود راوی نے نہ تو اس کے خلاف فتویٰ دیا اور نہ اس کے خلاف عمل کیا لیکن دوسرے ائمۂ صحابہ نے اس خبر واحد کے خلاف فتویٰ دیا یا عمل کیا اور حدیث بھی ایسی ہے، جو بالکل ظاہر ہے، اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ دوسرے ائمۂ صحابہ پر چھپی رہی ہوگی تو پھر یہ خبر واحد ساقط العمل ہو جائے گا۔ اور اس کو منسوخ سمجھا جائے گا۔ اور اگر راوی نے اس خبر واحد کا انکار کر دیا اور کہا کہ تم جھوٹ کہتے ہو میں نے اس خبر کو بیان نہیں کیا ہے، یا راوی نے یہ کہا کہ مجھے یاد نہیں کہ میں نے اس خبر واحد کو بیان کیا ہے یا نہیں تو ایسی خبر واحد کے متعلق امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض علماء اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ خبر واحد بھی ساقط العمل ہے اور مصنفؒ کے نزدیک یہی بات زائد حق قریب اور مشابہ ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے بھول جانے کی وجہ سے حدیث ساقط العمل نہیں ہوتی ہے، اور یہ جو دونوں کا اختلاف ہے، اس خبر واحد کے سلسلے میں یہ دراصل ان کے ایک اختلاف کا نتیجہ ہے۔

اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ قاضی کے سامنے کسی معاملے کے متعلق دو گواہوں نے گواہی دی اور اس قاضی کو وہ معاملہ بھی یاد نہیں، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول ہوگی، بس اسی طرح یہ روایت جس کو راوی بھول گئے ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول نہیں اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول ہے، اور مبہم طریقے سے خبر واحد پر طعن یعنی یہ کہنا کہ یہ حدیث تو مجروح ہے یہ تو منکر ہے، اس خبر واحد کے راوی کو مجروح نہیں کرتا ہے، جیسا کہ گواہ کے اندر بھی یہی بات ہے کہ گواہ پر مبہم طور پر جرح کرنے سے گواہ مجروح نہیں ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ایسی خبر واحد ممتنع العمل نہیں ہے، یعنی عمل اس پر ناجائز ہو، ایسا نہیں ہے، اور اگر خبر واحد پر تفصیل کے ساتھ جرح کی گئی ہو اور طعن کیا گیا ہو اور بتایا گیا ہو کہ اس وجہ سے مجروح ہے اور یہ جرح بھی ان حضرات کی جانب سے ہو جو نصیحت وخیر خواہی میں اور شریعت کے عمل کی مضبوطی پر مشہور ہو اور ان میں ائمہ حدیث سے کوئی تعصب اور دشمنی نہیں ہے، تو یہ جرح اس خبر واحد کے نزدیک متفقہ طور پر قبول کی جائے گی۔

فصل فی المعارضة وهذه الحجج التی سبق وجودها من الكتاب والسُّنة لا يتعارض فی انفسها وضعًا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وحكم المعارضة بين الأيتين المصير الى السُّنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة رض على الترتيب فی الحجج ان امكن لان التعارض لما ثبت

حاشیہ ص ۱۰۵: مخالفتہ، یعنی الحدیث۔ قولاً، بایں طور کہ اپنی روایت کے ہی خلاف فتویٰ صادر کر دیا۔ عملاً، کہ عمل خلافِ روایت خود کر دیا۔ غیرہ، یعنی غیر راوی۔ بعضھم، یعنی ابو الحسن کرخیؒ اور احنافؒ کے مشائخ میں سے ایک جماعت نیز ایک روایت امام احمد بن حنبلؒ۔ الاشبہ، یعنی حق کے ساتھ زائد مشابہ ہو۔ ھو، یعنی یہ اختلاف حضرات صاحبینؒ کے درمیان۔ بہ، یعنی بذلک الحدیث۔ (شرح حسامی) (اس صفحہ کا حاشیہ ص ۱۰۸ پر دیکھیں)

بين الحجتين تساقطا لاندفاع كل واحدة منهما بالأخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة وعند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداءً قيل ان الماء عرف طاهرًا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم اليه وسمى مشكوكا واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالعمل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة يعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطلب تشریح!

یہ فصل اول میں تعارض اور تناقض کے بیان میں ہے (تعارض اس تقابل کا نام ہے، جو بالکل برابر کی چیزوں میں ہوں ایسے طور پر کہ ان کو جمع کرنا کسی طرح ممکن نہ رہے) تمام وہ دلیلیں اور حجتیں جن کے وجوہ اور بیان کتاب اور سُنت کے متعلق گزر چکے ہیں، اپنی وضع اور ذات کے اعتبار سے اور اپنی حقیقت کے لحاظ سے باہم متعارض نہیں ہوتی ہے، اور نہ ان میں تناقض ہوتا ہے، یعنی یہ بات نہیں ہوتی کہ ایک آیت سچی ہو اور نعوذ باللہ دوسری آیت جھوٹی اس لئے کہ کتاب اللہ کی دو آیتوں کے درمیان تعارض یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثوں کے درمیان تعارض عاجزی کی علامتوں میں سے ہے، اور اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس عاجزی سے بہت بلند و بالا ہے، اور جز این نیست واقع ہونا تعارض کتاب اللہ کے درمیان اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ہمارے جاہل ہونے کی وجہ سے ناسخ اور منسوخ سے دو آیتوں کے درمیان معارضوں کا حکم حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی طرف رجوع کرتا ہے (اور تیسری آیت کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا)، اور دو سنتوں کے درمیان تعارض کا حکم پہلے قیاس کی طرف رجوع ہے، پھر حضرات صحابہ کرامؓ کے اقوال کی طرف رجوع ہے، (بعض حضرات کے نزدیک صحابی کے اقوال کی طرف رجوع مقدم ہے قیاس کی طرف موئخر ہے) بہر حال دوسری دلیل کی طرف رجوع حجتوں اور دلیلوں کی ترتیب کے مطابق ہوگا، جہاں تک ممکن ہو اس لئے کہ تعارض جبکہ ثابت ہوگیا دو حجتوں کے درمیان تو وہ دونوں حجتیں ساقط العمل ہوگئیں ان دونوں میں سے ہر ایک کو مندفع کرنے کی وجہ سے پس واجب ہوگا رجوع کرنا ان ساقط العمل حجتوں کے مابعد کی طرف جو بھی حجت ہو اور کسی حجت کی جانب رجوع کے دشوار ہونے کے وقت تقریر الوصول واجب ہے، (یعنی ہر چیز کو اس کی ابتدائی اصل شکل پر قائم رکھنا جیسے کہ سور الحمار میں ہے، جبکہ دلیلیں متعارض ہوگئیں اور قیاس شاہد اور دلیل سب کی صلاحیت نہیں رکھنا اس لئے کہ وہ قیاس صلاحیت نہیں رکھتا ہے، حکم کو ابتداءً یعنی بغیر علت قائم کرنے کے لئے، (ورنہ نعوذ باللہ ہر شخص شارع ہو جائے گا تو ایسے وقت میں اگر دلیلیں متعارض ہوگئیں کہا جائے گا۔ کہ پانی اپنے اصل کے اعتبار سے طاہر ہو کر معروف ہے، پس تعارض ادلہ کی وجہ سے یہ پانی نجس نہ ہوگا اور انسان کے ساتھ حدث ہمیشہ ہی رہتا ہے، پس واجب ہوگیا تیمم کا ملانا سور حمار سے وضو کی طرف اور یہ حکم تو طاہر یعنی التوضی مع التیمم لیکن

وہ پانی مشکوک ہے، یامشکل ہے، یعنی اشکال میں ڈالنے والا اور بہرحال جبکہ واقع ہو تعارض قیاسین کے درمیان کوئی سا ایک قیاس بھی تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا کہ نتیجہ میں عمل بالحال واجب ہو جائے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں، بلکہ عمل کرے گا، مجتہد دو قیاسوں میں سے جس کے ساتھ چاہے اپنے دل کی گواہی کے ساتھ اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے، پس عمل کیا جاتا ہے، مجتہد اس قیاس پر حق پر پہونچا ہو یا مجتہد نے غلطی کی ہو پس ان دونوں قیاسین متعارضین میں سے کسی ایک کے ساتھ عمل ایسی حجت ہے کہ جس کی طرف اس مجتہد کا دل ایمان کی فراست کے نور کے ساتھ مطمئن ہوگیا ہے، اور یہ قیاس یقیناً اولیٰ ہے، عما، بالحال ہے کیونکہ قیاس حجت ہے، عمل بالحال حجت نہیں ہے۔

ثم التعارض انما یتحقق بین الحجتین بایجاب کل واحد منهما ضد ما یوجبہ الاُخریٰ فی وقت واحد فی محل واحد مع تساویهما فی القوة واختلف مشایخنا فی ان خبر النفی هل یعارض خبر الاثبات ام لا واختلف عمل اصحابنا المتقدمین فی ذٰلك فقد روی ان بریرة اعتقت وزوجها عبدٌ وروی انها اعتقت وزوجها حرٌ مع اتفاقهم علی انہ کان عبدًا فاصحابنا اخذوا بالمثبت وروی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة رضی وهو حلالٌ وروی انہ علیہ السلام تزوجها وهو محرمٌ واتفقت الروایات انہ لم یکن فی الحل الاصلی فجعل اصحابنا العمل بالنافی اولیٰ وقالوا فی الجرح والتعدیل ان الجرح اولیٰ وهو المثبت۔

ترجمہ وتشریح ومطالب!

پس بے شک جز این نیست کہ متحقق ہوتا ہے، ان دو حجتوں اور دلیلوں کے درمیان جو بالکل برابر ہوں ذات میں بھی اور صفت میں بھی اور ایک کو دوسرے پر بالکل کوئی فضیلت نہ ہو، اور ان دونوں میں سے ہر ایک واجب کرتی ہے، اس چیز کی ضد کو جس کو دوسری واجب کر رہی ہے، اور یہ بات ایک ہی وقت میں ہو ایک ہی جگہ میں ہو اور ان دونوں حجتوں اور دلیلوں میں تساوی اور برابری ہو قوت کے اعتبار سے (ایسا نہ ہو کہ ایک متواتر ہو، اور دوسری خبر واحد تو ان میں سے ایک قوی ہے، دوسری کمزور لہٰذا ان میں تعارض نہیں ہے، اور ہمارے بزرگوں کا اختلاف ہوگیا ہے اس بات کے اندر کہ نفی کی خبر کیا اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں، چنانچہ ابوالحسن کرخیؒ فرماتے ہیں کہ اثبات کی خبر مقدم ہوتی ہے، نفی کی خبر سے لہٰذا ابوالحسن کرخیؒ کے نزدیک نفی کی خبریں اور اثبات کی خبریں معارضہ نہیں ہے،

ص۱۰۶ کا حاشیہ وجوهها یعنی یہ ضمیر راجع ہے الحج کی جانب ۔ مِن، برائے تبعیض ۔ وضعًا، یعنی حقیقتاً۔ ذٰلك یعنی تعارض اور تناقض ۔ ذٰلك، یعنی العجز ۔ علی الترتیب اور یہ ان حضرات آئمہ کے نزدیک ہے، کہ جن کے نزدیک حضرات صحابہؓ کی تقلید جائز ہے ۔ منهما، یعنی من الحجتین ۔ المصیر، بمعنیٰ الرجوع ۔ من، بیانیہ ۔ الیہ یعنی الیٰ مابعدهما ۔ بالحال، یعنی جو کہ شرعًا دلیل شرعی میں سے نہیں ہے ۔ (شرح حسامی) (حاشیہ ص۱۰۹ پر دیکھیں)

حقیقتاً اور عیسیٰ بن ابان کے نزدیک نفی کی خبر اور اثبات کی خبر میں تعارض حقیقی ہے ، اور خبر مثبت اس خبر کو کہتے ہیں جو کسی امر زائد کو ثابت کرے جو ماضی میں ثابت نہیں تھا۔ اور خبر نافی وہ خبر ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور کسی چیز کو اس کی اصل پر باقی رکھے (ظاہری طور پر یہ خبر مثبت اور خبر نافی چاہے ایجاب پر چاہے صرف سلب پر مستعمل ہو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے ، اور ہمارے متقدمین یعنی ائمہ ثلاثہ کا عمل اس خبر مثبت اور خبر نافی کے بارے میں مختلف ہے ، یعنی وہ حضرات کبھی خبر مثبت پر عمل فرماتے ہیں ، اور کبھی نافی پر عمل فرماتے ہیں ، ہمارے لئے مشکل ہوگئی کہ ہم کیا کریں) ۔

پس تحقیق کہ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کر دی گئیں اس حال میں کہ حضرت مغیث غلام ہی تھے ، اور روایت کیا گیا ہے ، کہ وہ حضرت بریرہ آزاد کی گئی اس حال میں کہ اس کے شوہر آزاد تھے اور پہلی خبر یعنی عبودیت کی خبر نافی ہے ، حریت عارضہ کے لئے اور دوسری خبر مثبت ہے ، حریت عارضہ امر زائد کے لئے اور اس بات پر تمام حضرات علماء کا اتفاق ہے کہ وہ حضرت مغیث اپنی حقیقت کے اعتبار سے غلام تھے ، پس ہمارے اصحابؒ نے عمل کرلیا ہے ، خبر مثبت پر یعنی خبر حریت پر اور روایت کیا گیا ہے کہ بے شک حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح فرمایا حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس حال میں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم حلال تھے ۔

اور یہ خبر ایک امر زائد کے لئے مثبت ہے ، اور وہ امر زائد الحل الطاری ہے ، اور روایت کیا گیا ہے ، کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح فرمایا حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے اس حال میں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم محرم تھے ، اور یہ خبر حل الطاری کے لئے نافی ہے ، اور روایات اثبات پر متفق ہیں ، کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حل اصلی میں نہ تھے یعنی جو فعل احرام حل ہوتا ہے ، اس میں نہ تھے ، پس کرلیا ہمارے اصحاب نے اس موقع پر خبر نافی پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ، اور کہا ہمارے علماء نے کہ جرح و تعدیل کے اندر کہ جرح معتدل کے بغیر ہے ، اور وہ جرح امر مثبت ہو شئی زائد کو ثابت کرتی ہے ، اور عدالت تو امر اصلی ہے ۔

وَالاصل فی ذٰلك ان النفی متی کان من جنس مایعرف بدلیله اوکان ممایشتبه حاله لکن عرف ان الراوی اعتمد علی دلیل المعرفة کان مثل الاثبات والا فلا فالنفی فی حدیث بریرة منهما لایعرف الا بظاهر الحال فلم یعارض الاثبات وفی حدیث میمونة ممایعرف بدلیله وهو هیأة المحرم فوقعت المعارضة وجعل روایة ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولی من روایة یزید بن الاصم لانه لایعدله فی الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس مایعرف بدلیله مثل النجاسة والحرمة فیقع التعارض بین الخبرین فیهما وعند ذٰلك یجب

ثم ، مصنفؒ رکن معارضہ کی جانب اس جگہ سے اشارہ فرما رہے ہیں ۔ منهما یعنی من الحجتین ۔ المتقدمین ، مثلاً ائمہ احناف ثلاثہؒ ۔ حضرت امام اعظمؒ ، امام ابو یوسفؒ ، امام محمدؒ ۔ فی ذٰلك یعنی فی المتعارض النفی والاثبات ۔ بالنافی اولیٰ من العمل بالمثبت ۔ واؤ حالیہ ہے ، وهو میں یعنی والحال انه هو الخ ۔ (شرح حسامی)

العمل بالاصل ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه أميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد لان به تتم الحجة في العدد و استدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب مع تشریح

اور قاعدہ اصلیہ اس بارے میں یہ ہے کہ (فی الحقیقت تو خبر مثبت ہی زائد قوی ہوتی ہے، خبر نافی کمزور ہوتی ہے، کیونکہ خبر مثبت میں امر زائد کو دلیل سے ثابت کیا جاتا ہے، اور خبر نافی میں امر زائد کی نفی ماقبل پر قیاس کرکے بلا دلیل ہوتی ہے) کہ بیشک نمبر ایک نفی جبکہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کی دلیل کو پہچان لیا گیا ہے، نمبر دو یا وہ نفی ہو ان چیزوں میں سے جن کا حال مشتبہ ہے لیکن پہچان لی گئی ہو، یہ بات کہ راوی نے دلیل معرفت پر بھروسہ کیا ہے، تو یہ نفی مثل اثبات ہوگی قوت میں والافلا ورنہ پس نہیں، یعنی اگر خبر ثانی کی دلیل معلوم نہ ہو یا خبر نافی مشتبہ الحال ہے، اور یہ پتہ نہیں چل سکا کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے، تو یہ خبر نافی قطعاً خبر اثبات کے برابر نہیں ہے، پس نفی حضرت بریرہؓ کی حدیث میں ان خبروں میں سے ہے جو پہچانی نہیں جاتی ہے، مگر ظاہر حال یعنی ماقبل پر قیاس کی وجہ سے پس یہ نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض نہیں لہٰذا خبر مثبت پر عمل کیا جائے گا، اور نفی حضرت میمونہؓ کی حدیث میں، ان خبروں میں سے ہے، جو اپنی دلیل کے ساتھ پہچان لی گئی ہے۔

اور وہ دلیل محرم کی ہیئت ہے، پس دونوں خبروں میں معارضہ ہوگیا اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو بنا دیا گیا اولیٰ وبہتر یزید بن الاصم کی روایت کے مقابلے میں اور وہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی یہ تھی کہ حضورؐ نے نکاح فرمایا حضرت میمونہؓ سے اس حال میں کہ حضورؐ محرم تھے، اس لئے کہ یزید بن الاصم برابر نہیں ہے حضرت ابن عباسؓ کے ضبط کے اندر اور مضبوطی کے اندر اور پانی کا پاک ہونا اور کھانے کا حلال ہونا اور مشروبات کا حلال ہونا، اس چیز کی جنس سے ہیں، جس کی دلیل کو پہچان لیا گیا ہے (یہاں مصنفؒ سے تسامح ہوگیا ہے اصل میں یہ اس قبیل سے کہ نفی مشتبہ الحال ہے، لیکن راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے) جیسا کہ نجاست اور حرمت کی خبر پس بہرحال تعارض واقع ہوگیا دونوں خبروں میں ان دونوں باتوں میں یعنی طہارت ونجاست میں اور حلت وحرمت میں اور ایسے وقت میں اصل پر عمل کرلیا جائے گا۔ اور لوگوں میں سے وہ بھی ہیں جنہوں نے راوی کے عدد کی زیادتی سے ترجیح دی ہے اس لئے کہ دل اس بات کی طرف مائل ہوتا ہے، اور مذکر ہونے اور حر ہونے کے اعتبار سے ترجیح دی ہے، لیکن ان حضرات نے بھی ان باتوں کا لحاظ عدد میں کیا ہے، اور افراد میں نہیں، یعنی اگر عدد شہادت

حل لغات: الاصل، یعنی قاعدہ کلیہ، حالہ، یعنی حال نفی ۔ والافلا، یعنی ان لم یکن النفی من جنس مایعرف بدلیلہ ۔ الخ فلایکون ذلک النفی حینئذ مثل لاثبات فلا تعارض ۔ ھو، یعنی دلیل المعارضۃ یعنی معارضۃ بین النفی والاثبات ۔ ما، یمکن ان ــــ یعرف ۔ فیھما، یعنی فی الماء والطعام ۔ ذلک، یعنی عند الثبوت التعارض ۔ بہ یعنی بوصف الذکورۃ والحریۃ ۔ ھذا، یعنی الترجیح بفضل العدد وغیرہ (شرح حسامی) اسلام الحق غفرلہ ۔

پورے ہے تو نقل عدد ذکورت اور حریت کو ترجیح دی جائے گی اور اگر ایک مرد یا ایک عورت ایک آزاد یا ایک غلام ہے، تو کسی کو کسی پر ترجیح نہیں اس لئے کہ ان صفات کی وجہ سے عدد کے اندر حجت قائم اور مکمل ہو جاتی ہے، اور ان لوگوں نے روایت حدیث میں فضل عدد وغیرہ کے بارے میں پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے، مگر بیشک یہ چیزیں یعنی ان باتوں کی وجہ سے ترجیح باجماع سلف متروک ہے یہ حجتیں یعنی قرآن کریم وحدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم، بجملتہا فاقسامہا محتمل البیان اور محتاج بیان ہے، اور یہ باب بیان ہے۔

فصل وهٰذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهٰذا باب البيان وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة اما بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فيصح موصولاً ومفصولاً بالاتفاق وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيًا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهٰذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعًا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيرًا من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل على هٰذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لاٰخر موصولًا ان الثاني يكون خصوصًا للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصًا للاول بل صار معارضًا فيكون الفص بينهما

ترجمہ ومطلب مع تشریح!

بیان کے معنی تعریف اور اعلام اور ما یحصل بہ العلم بیان کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) بیان تقریر یعنی مضبوطی کا بیان (۲) بیان تفسیر یعنی اجمال اور ابہام کو دور کرنے کا بیان (۳) بیان تغییر یعنی ماقبل میں جو مضمون تنجیزاً اور فوراً واقع ہو رہا تھا اس کو تعلق میں بدل دیں اور اس میں تغییر پیدا کر دیں (۴) بیان تبدیل پہلے ایک لفظ کہدیا پھر سوچا کہ اس کی جگہ بدل کر دوسری کہدے (۵) بیان ضرورت یعنی مجبوری ہوگئی اس مجبوری کو دور کرنے کے لئے کچھ بیان کر دیا گیا، پانچوں بیانوں کا یہ اجمالی تعارف تھا، اب الگ الگ بیان کرتے ہیں۔

اور بہر حال بیان تقریر اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام موکد اور مضبوط کرنا ایسے طور پر کہ وہ بیان مجاز کے احتمال کو قطع کر دے اور خصوص کے احتمال کو بھی ختم کر دے پہلے کی مثال "ولا طائر یطیر بجناحیہ" طائر پرندے کو کہتے ہیں، لیکن مجاز کا احتمال تھا کہ شاید کسی تیز رفتار شخص کو کہا گیا ہو مگر بطیر بجناحیہ اس کے لئے بیان ہو گیا کہ پرندہ ہی مراد ہے، کہ اپنے دونوں بازوؤں سے اڑتا ہے اور دوسرے کی مثال فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الملئکہ جمع کا صیغہ ہے تمام فرشتوں پر مشتمل مگر کلھم اجمعون بیان بن گیا اب اس میں کچھ احتمال نہ رہا، کہ شاید کچھ مخصوص فرشتوں نے سجدہ کیا ہو اور اب کچھ نہ رہا ہو یہ بیان تقریر موصولاً اور مفصولاً ہر صورت میں درست ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ ماقبل میں جو کلام ثابت ہو چکا ہے اس کی تقریر اور اس کا توکد اس طور پر چاہیے

کہ احتمال کوئی باقی نہ رہے ، اور اسی طریقہ سے بیان تفسیر ہے اور ہم نے آپ کو بتلا دیا تھا کہ اس کا مطلب ہوتا ہے
اجمال اور ابہام اور اشکال اور خفا اور اشتراک کے اندر چھپے ہوئے معنیٰ کو ظاہر کرنا مثال کے طور پر اقیموا الصلوٰۃ
واٰتوا الزکوٰۃ ایک حکم مجمل ہے ، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا طریقہ بتلا کر اور زکوٰۃ کی مقدار بتلا
کر ان کے اجمال کو دور فرما دیا ہے یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء تین حیضوں تک عدت والی عورتیں اپنا انتظار کریں قروء
لفظ مشترک ہے ، حیض کے درمیان اور طہر کے درمیان اس لفظ مشترک کے اندر سے معانی صحیح کو نکالنا اور
اشتراک کے اندر جو ابہام ہے اس کو دور کرنا یہ سب مختلف حدیثوں اور مختلف قیاسوں سے ہوا ہے اسی کا نام
بیان تفسیر ہے ، اور اب بیان تغییر کو بتایا جا رہا ہے بیان تغییر دو طرح کا ہوتا ہے ۔

(۱) ایک اس کا حکم تو الگ ہے ، اس بیان کو بیان نہیں کہا گیا ہے (۲) کلام غیر مستقل جیسے تعلیق جس کی مثال ہے
انت طالق ، ان دخلت الدار (۲) استثناء جس کی مثال ہے علیّ الف درہم الا مائۃ اس بیان تغییر کے صحیح ہونے میں
سب سے پہلے شرط یہ ہے کہ یہ کلام ما قبل سے بالکل موصول ہو کیونکہ بدون وصل یہ کوئی فائدہ نہ دے سکے گا یہاں تک
تو احناف اور شوافع دونوں متفق ہیں ۔

لیکن ایسا عام جس میں سے ابھی سے کوئی فرد مخصوص نہ کیا گیا ہو اور اس کے اندر ابتداءً تخصیص ہمارے نزدیک
جب ہی درست ہو سکتا ہے جبکہ موصولاً ہو اور اس العام الذی لم یخص منہ الشئی کے اندر ابتداءً تخصیص متراخیاً ، ہمارے نزدیک
جائز نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسا عام ہمارے نزدیک اپنے حکم کے واجب کرنے میں قطعی ہوتا ہے ، اور جس وقت
تخصیص کر دی جائے گی تو اس عام کی قطعیت ختم ہو جائے گی ، اور وہ عام ظنی ہو جائے گا گویا کہ یہ تغییر ہو جائے گی . قطعیت
سے ظنیت کی طرف لہٰذا یہ تخصیص ابتداء عام کے اندر متراخیاً نہیں موصولاً ہونا چاہیے البتہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک
عام کے اندر تخصیص متراخیاً بھی جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک تو عام پہلے ہی سے ظنی تھا اس تخصیص کی وجہ سے
اس میں کوئی تغییر نہیں ہوتا ہے ، اور اس بنا پر کہ اتصال شرط ہے تخصیص میں ہمارے علماء نے فرمایا ہے کہ جس شخص
نے اپنی انگوٹھی کی وصیت ایک شخص کے لئے کی اور اس انگوٹھی کے نگینے کی وصیت دوسرے کے لئے کی اور یہ دونوں
وصیتیں موصولاً ہیں ، تو وصیت ثانی مخصص اور مغیر ہو جائے گی ، وصیت اول کے لئے ۔

چنانچہ انگوٹھی کا حلقہ پہلے شخص کے لئے اور انگوٹھی کا نگینہ دوسرے شخص کے لئے ہو جائے گا ، اور اگر پہلے انگوٹھی کی
وصیت ایک شخص کے لئے کر دی ، اور فاصلہ دے کر نگینے کی وصیت دوسرے کے لئے کر دی ، تو یہ وصیت ثانی پہلے وصیت
کے لئے مخصص اور مغیر نہیں ہے بلکہ معارض ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ انگوٹھی کا حلقہ پہلے شخص کو مل جائے گا ۔ اور انگوٹھی
کا نگینہ پہلی اور دوسری دونوں میں تقسیم ہو جائے گا ۔ اور جس طرح احناف اور شوافع میں العام الذی لم یخص منہ میں
اختلاف ہو بالکل اسی طرح محل استثناء میں بھی اختلاف ہوا ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ استثناء تو تکلم اور حکم تکلم دونوں
کو بقدر مستثنیٰ ختم کر دیتا ہے ۔

گویا کہ مستثنیٰ کے علاوہ باقی کا تکلم کیا مستثنیٰ کا تکلم ہی نہیں کیا اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مستثنیٰ کا
تکلم تو بظاہر ہو رہا ہے اسے احناف اس کا کیسے انکار کرتے ہو وہاں مستثنیٰ معارض ہے مستثنیٰ منہ کے ، لہٰذا مستثنیٰ منہ کا
حکم مستثنیٰ پر جاری نہیں ہے جیسا کہ فرد مخصوص پر عام کا حکم جاری نہیں ہوا تھا ، اور احناف اور شوافع کا یہ استثناء
کے اندر اختلاف ایسا ہے جیسا کہ انکار اختلاف تعلیق بالشرط کے اندر ہوا تھا وہ یہ تھا کہ ہمارے نزدیک انت

طالق ان دخلت الدار کا مطلب یہ تھا کہ دخول دار سے پہلے پہلے انت طالق بالکل معدوم ہے اس کا گویا کہ تکلم ہی نہ ہوا اور ان کے نزدیک انت طالق تو موجود ہے ہاں اس کے حکم کو ان دخلت الدار روک رہا ہے بہرحال یہ بات نتیجتاً معلوم ہوئی کہ اگر کسی شخص نے کہا علی الف درہم الّا مائۃ تو ہمارے نزدیک تو اس کا مطلب یہ ہے کہ علی تسعۃ مائۃ اور ان کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ علی الف درہم الّا مائۃ فانہا لیس علیّ ۔

واختلفوا فی کیفیۃ عمل الاستثناء ایضا قال اصحابنا الاستثناء یمنع التکلم بحکمہ بقدر المستثنیٰ فیکون تکلما بالباقی بعدہ وقال الشافعیؒ الاستثناء یمنع الحکم بطریق المعارضۃ بمنزلۃ دلیل الخصوص کما اختلفوا فی التعلیق بالشرط علی ما سبق فصار عندنا تقریر قولہ لفلان علی الف درہم الا مائۃ لہ علی تسعمائۃ وعندہ الا مائۃ فانہا لیست علیّ وعلی ھذا اعتبر صدر الکلام فی قولہ علیہ السلام لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما فی القلیل والکثیر الا ان الاستثناء عارضۃ فی المکیل خاصۃ فبقی عاما فیما وراءہ وقلنا ھذا استثناء حال فیکون الصدر عاما فی الاحوال وذٰلک لا یصلح الا فی المقدار واحتج اصحابنا رضی اللہ عنہم بقولہ تعالیٰ فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما فالخمسین تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحکمہ مع بقاء العدد لان الالف متی بقیت الفالم تصلح اسما لما دونھا بخلاف العام کاسم المشرکین اذا خص منہ نوع کان الاسم واقعا علی الباقی بلاخلل ÷ ÷ ÷

ترجمہ و مطالب مع تشریح!

اور اس قاعدہ کی بناء پر کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک استثناء کے اندر تکلم بالباقی نہیں ہے، بلکہ استثناء میں اس کے نزدیک العمل بالمعارضہ ہے، اعتبار فرمایا ..... حضرت امام شافعیؒ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانِ مبارک میں صدر کلام کا اور وہ فرمان مبارک ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء الخ مثل (اس حدیث پاک کے دو حصے ہیں، ایک صدر کلام یعنی لاتبیعو الطعام بالطعام دوسرا آخری کلام یعنی الا سواء بسواء) اور استثناء کے اندر قاعدہ ہے کہ مستثنیٰ داخل فی المستثنیٰ منہ نہیں ہے، لہٰذا تقدیر عبارت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک لاتبیعو الطعام بالطعام مساویاً بالطعام ۔

لغات: ھٰذا، یعنی کتاب اللہ اور سُنّتِ رسول اللہؐ کہ جن کا بیان گزر چکا ہے ۔ بجملتھا، یعنی جملہ اقسام مذکورہ کے ساتھ ۔ ھو، یعنی البیان ۔ کذٰلک، یعنی مثل بیان تقریر کی طرح یہ بھی موصولاً جائز ہے، کہ جس طرح موصولاً جائز ہے۔ فیہ، یعنی فی الخصوص ۔ ھذا، یعنی ہذا الاختلاف ۔ علی ھذا، یعنی ان الاتصال شرط فی الخ ۔ الفص، انگوٹھی کا نگینہ ۔ منہ، یعنی من ذٰلک الخاتم ۔ (اس صفحہ کا حاشیہ صفحہ ۱۱۴ پر دیکھیں ۔)

چنانچہ یہ فرمان مبارک عام ہوگیا قلیل میں بھی یعنی مالا یدخل تحت الکیل میں بھی اور کثیر میں بھی یعنی مایدخل تحت الکیل میں بھی اس لئے کہ بیشک استثناء پیش آرہا تھا خاص طور سے مکیل کے اندر یعنی کیل سے ناپ کر بکنے والی چیز کے اندر (لیکن اوپر کی تحریر کے مطابق لاتبیعوا الطعام بالطعام قلیل وکثیر کو عام ہوا لہٰذا مساوات کے ماوراء عدم جواز کا بیع کا حکم سب پر عام ہوا یعنی گیہوں گیہوں کے بدلے بیچی جائے کم ہوں یا زائد اگر ان میں مساوات نہ ہوگی تو بیع جائز نہ ہوگی اور ہم نے یہ کہا کہ قاعدہ استثناء میں رہی ہے، تو آپ نے فرمایا اور سواء بسواء مستثنیٰ ہے اور یہ سواء بسواء ایک حال اور ایک کیفیت ہے لہٰذا مستثنیٰ منہٗ بھی حال اور کیفیت ہے طعام مستثنیٰ منہٗ نہیں ہے، اور تقدیر عبارت اس طرح ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام فی احوال من الاحوال الثلثۃ المفاضلۃ والمجازفۃ والمساوات الا فی حال المساوات اور ہم یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کا شروع کا کلام استثناء حال ہے، یعنی تمام حالتوں کو عام ہے قلیل وکثیر کو عام نہیں ہے، جیسا کہ آپ نے فرمایا اے حضرات شوافع اور یہ حالتوں پر عام ہونا صلاحیت نہیں رکھتا ہے، مگر مقدر چیزوں میں یعنی مکیلی چیزوں میں اور قلیل مکیل نہیں، لہٰذا عدم جواز بیع کا حکم اس میں نہیں اور حجت پکڑی ہے ہمارے اصحاب نے اللہ تعالیٰ کے قول لبث فیہم الف سنۃٍ الا خمسین عاماً، پس حضرت نوح علیہ السلام زندہ رہے ان میں ایک ہزار سال مگر پچاس برس (ہمارے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ہزار کا تذکرہ ہی نہیں ہوا صرف ساڑھے نوسو برس کا تذکرہ ہوا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے تو ہزار برس ثابت ہوگئے اور ہزار کا لفظ اب بھی موجود ہے اور پھر اس میں سے پچاس رک گئے، معارضہ کی بناء پر) پس پچاس روک رہا ہے اس عدد کو جو لفظ الف سے ثابت ہو ہو رہا تھا، ہمارے نزدیک) نہ کہ ہزار کے حکم کو ہزار کے عدد کو باقی رکھتے ہوئے (جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک) اس لئے کہ ہزار جب تک کہ ہزار کی شکل میں باقی ہے . ہزار کے کم سے نام ہی نہیں بن سکتا۔ عام کے برخلاف (حضرت امام شافعیؒ نے الف سنۃٍ الا خمسین عاماً کو عام پر قیاس اس کو نہیں کیا جاسکتا۔ جیسے کہ مثال کے طور پر مشرکین کا اسم عام ہے جب اس میں سے کوئی نوع خاص کرلی جائے تو بھی اسم مشرکین باقی مشرکین پر بلا خلل واقع ہوگا۔ لیکن ہزار پچاس کے خاص ہونے کے بعد ہزار پر واقع نہیں ہوگا لہٰذا اس عدد کو اسی عام پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

ثم الاستثناء نوعان متصلٌ وھو الاصل وتفسیرہ ماذکرنا ومنفصل وھو مالا یصلح استخراجہ من الاوّل لان الصدر لم یتناولہ فجُعِل مبتداء مجازا قال اللہ تعالیٰ فانھم عدوّ لی الا ربّ العالمین ای لکن رب العلمین ÷ + ÷

ترجمہ ومطلب :- پھر استثناء کی دو قسمیں ہیں، (۱) متصل یعنی مستثنیٰ داخل فی المستثنیٰ منہٗ ہو اور یہی اصل ہے، اور اس کی تفسیر وہی ہے جو گزر گئی۔ (۲) منفصل یعنی منقطع یعنی مستثنیٰ داخل فی المستثنیٰ منہٗ نہ ہو اور

حاشیہ: ایضاً، یعنی کما اختلفوا فی تخصیص العام. بحکمہ، ترتیب میں یہ متعلق ہے۔ بالتکلم کے، یعنی مع حکمہ۔ بعدہٗ یعنی بعد الاستثناء وینعدم الحکم فی المستثنیٰ۔ علیٰ ھٰذہ، یعنی ان الاصل عندہ العمل بطریق المعارضۃ۔ اعتبر، فاعل الشافعیؒ فی القلیل. مکیل سے مراد وہ مقدار جو کہ کیل کے تحت نہ آتی ہو مثلاً ایک حفنہ اور دو حفنہ۔ قلنا، یعنی احنافؒ کی اصل پر یہ قول ہے۔ (شرح حسامی)

(حاشیہ صفحہ ۱۱۵ پر دیکھیں)

استثنار منفصل وہ استثناء ہے جس کو پہلے کلام سے نکالا نہیں جاسکتا (جائنی قوم الاحمارا) اس لئے کہ شروع کا کلام اس مستثنیٰ کو مشتمل نہ تھا لہٰذا استثنار منفصل کو صورتاً استثناء کہتے ہیں ، اور مجازاً کلام مبتدی و مستقلاً کہتے ہیں جیسا کہ اللہ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسّلام کا قول فرمایا فانهم عدو لی الا ربّ العٰلمین ۔ پس بیشک وہ بت مرے دشمن ہیں مگر ظالموں کا پروردگار وہ یعنی الا یہاں لیکن کے معنیٰ میں ہیں ۔

واما بیان الضرورة فهو نوع بیان یقع بما لم یوضع له وهذا علی اربعة اوجه منه ما هو فی معنی المنطوق به نحو قوله تعالیٰ وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الکلام اوجب الشرکة ثم تخصیص الام بالثلث دلّ علی ان الاب یستحق الباقی فصار بیانا لصدر الکلام لا بمحض السکوت ومنه ما یثبت بدلالة حال المتکلم مثل سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینه عن التغییر یدل علی الحقیقة وفی موضع الحاجة الی البیان یدل علی البیان مثل سکوت الصحابة رض عن تقویم منفعة البدن فی ولد المغرور ومنه ما یثبت ضرورة دفع الغرور مثل سکوت الشفیع و سکوت المولی حین یری عبده یبیع ویشتری ومنه ما یثبت بضرورة کثرة الکلام مثل قول علمائنا رح فیمن قال له علی مائة ودرهم او مائة وقفیز حنطة ان العطف جعل بیانا للمائة وقال الشافعی رح القول قوله فی بیان المائة کما اذا قال له علی مائة وثوب قلنا ان حذف المعطوف علیه متعارف ضرورة کثرة العدد وطول الکلام وذلک فیما یثبت وجوبه فی الذمة فی عامة المعاملات کالمکیل والموزون دون الثیاب فانها لا تثبت فی الذمة الا بطریق خاص وهو السلم ؛ ؛ ؛

ترجمہ وتشریح مطالب !

اور بہر حال ضرورت کا بیان پس یہ بیان ضرورت بیان کی خاص قسم ہے ، جو غیر ما وضع لہ میں واقع ہوتی ہے ، یعنی بجائے بیان وکلام سکوت وخاموشی ہوتی ہے ، اور وہ بیانِ ضرورت چار قسموں پر ہیں (۱) جو منطوق کے حکم میں ہے جیسا کہ قول اللہ تعالیٰ کا وورثہ ابواہ فلامہ الثلث اس لڑکے کا وارث صرف اس کے ماں باپ بنے ، پس اس لڑکے کی ماں کے واسطے تہائی ہے ، یعنی دو تہائی باقی باپ کے لئے ہے اور صدر کلام یعنی ورثہ ابواہ نے شرکت کو واجب کردیا ماں اور باپ کے درمیان پھر تہائی کے ساتھ ماں کی تخصیص دلالت کررہی ہے ، اس بات پر کہ باپ باقی کا مستحق ہے ، پس یہ کلام بیان ہوگیا صدر کلام کی وجہ سے محض سکوت کی وجہ سے (اسی وجہ سے منطوق کے حکم میں ہے ۔ نمبر (۲) اس بیان

ھو، یعنی المتصل ۔ ماذکرنا ، اشارہ ہے اس عبارت "فیکون تکلماً بالباقی" کی جانب .
من الاول ، یعنی من المستثنیٰ منہ ۔ الصدر ، یعنی صدرِ کلام ۔ مجازاً ، ترکیب میں یہ تمیز ہے ۔

ضرورت کی دوسری قسم وہ ہے کہ متکلم کی حالت دلالت کررہی ہے، اس چیز پر جو ثابت ہے جیساکہ صاحب الشریعت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت مبارک کسی ایسے کام پر جس کو حضور معائنہ فرمائیں اور اس میں کوئی تغیر نہ فرمائیں یہ سکوت اس کام کے حق میں ہونے پر دلالت کرتا ہے ۔ نمبر (۳) حاجت الی البیان کی جگہ میں خاموشی بیان پر دلالت کرتی ہے جیساکہ حضرات صحابہؓ کی خاموشی مغرور کے بچّے کے بارے میں ان کے منافع کے قیمت لگانے سے (مغرور دھوکا کھایا ہوا کسی باندی کو اپنی باندی سمجھ کر وطی کرلی اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا بعد میں پتہ چلا تو قاعدے میں وہ بیٹا باندی کے مالک کا ہونا چاہیے لیکن حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسے قصے میں باندی کو واپس کردیا اس بیٹے کی قیمت یا باندی کے مالک کو دلوادی اور بیٹے کے بدن سے جو منفعتیں اس شخص نے حاصل کی تھیں، ان کی کوئی قیمت نہیں دلوائی اور تمام صحابہ کے مجمع میں ہوا اور وہ حضرات صحابہ خاموش رہے، تو یہ حضرات صحابہ کا سکوت دلالت کررہا ہے کہ ولد مغرور میں منفعتیں بدن کی تقویم نہ ہوگی اور نمبر چار وہ سکوت جو دھوکے کو دور کرنے کے لئے ضروری ہے، جیسے حق شفعہ والے کا سکوت اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ میں اب شفعہ کا دعویٰ نہیں کروں گا۔ اور آقا کا سکوت جبکہ دیکھے وہ آقا اپنے غلام کو کہ بیچتا ہے اور خریدتا ہے، اور اس بیان ضرورت میں سے وہ سکوت بھی ہے، جو کثرت کلام کی مجبوری کی وجہ سے ثابت ہو جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا اس آدمی کے مرے ذمّے سوّ ہیں اور ایک درہم ہے اور سوّ ہیں اور گیہوں کا ایک قفیز ہے، تو مائۃ اور درہم میں عطف ہے اسی طرح مائۃ اور قفیز اور حنطۃ میں عطف ہے اور یہ عطف پہلے کلام کے لئے بیان ہے یعنی سوّ درہم اور سوّ قفیز ہے، اور حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مائۃ کی تفسیر میں قائل کا قول معتبر ہوگا۔ بالکل اسی طرح اے احناف جبکہ کہا کسی نے اس آدمی کے مرے ذمّے سو ہیں اور ایک کپڑا ہے ۔

تو ہم جواب میں یوں کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کرنا متعارف ہے، کثرت عدد کی مجبوری کی وجہ سے مگر یہ مجبوری ان چیزوں میں جن کا وجوب ذمّے میں ثابت ہوتا ہے عام معاملات کے اندر جیسے کہ مکیل اور موزون (لہٰذا وہاں تو عطف اور تفسیر ہے) اور یہ بات کپڑوں میں نہیں ہے کیونکہ کپڑوں کا معاملہ ذمّے میں ثابت ہی نہیں ہوتا مگر ایک خاص طریقے پر اور وہ سلم کا طریقہ ہے (لہٰذا اثبات پر درہم اور قفیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

---

[۱] یعنی بالتثلیث کہ جو آیت بالا میں ہے ۔ [۲] اور یہ دلالت ضرورتاً ثابت ہوتی ہے ۔ [۳] جس نے شرکت کو واجب کیا تھا۔ لہٰذا یہ مشارکت رہی [۴] اگر ضرورت تغیر ہوتی تو ضرور صاحب شرع کلام کرتا مگر سکوت کیا جو کہ دلالت ہے بیان کی۔ [۵] یعنی اس سے معلوم کیا جائے گا جو وہ بیان دے وہ معتبر ہوگا۔ [۶] یا عقد سلم کے ہے معنیٰ مثلاً ثیاب کے بالعوض بیع کرنا۔ (شرح حسامی)

باب بيان التبديل

وهو النسخ والنسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله تعالى الا انه تعالى اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلاً في حقنا بياناً محضاً في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع تغيير وتبديل في حق القاتل ومحله حكم يكون في نفسه محتملاً للوجود والعدم ولم يلتحق به ماينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصاً كما في قوله تعالى خالدين فيها ابداً او دلالةً كسائر الشرائع التي قُبِض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ÷ ÷ ÷

ترجمہ ومطلب:- بیان تبدیل نسخ ہے اور نسخ کی حقیقت یہ ہے کہ صاحبِ شرع کی جانب نسخ کی نسبت کرتے ہوئے کہ حکم مطلق کی مدّت کا بیان کرنا ، وہ مدت جوکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں (پہلے سے) معلوم ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو مطلق[1] بیان فرمایا تھا ، پس اس حکم کا ظاہر ہوگیا ہے باقی رہنا البشر کے حق میں ، پس ہوگیا نسخ تبدیل کرنا ہمارے حق میں بیانِ محض صاحبِ شرع کے حق میں ، اور وہ نسخ مثل قتل کے ہے ، کہ وہ قتل ہونا درحقیقت بیانِ محض ہے مدت کا جوکہ معلوم ہے صاحبِ شرع کے حق میں اور قاتل کے حق میں تغیر اور تبدیل ہے ، اور اس نسخ کا محل وہ حکم جو کہ فی نفسہٖ ہوتا ہے ، محتمل للوجود اور للعدم ، اور اس حکم کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا ہے وہ امر جوکہ نسخ کے منافی ہو ایسا امرِ منافی جوکہ نص کے ذریعہ مؤقت ہو یا نص سے اس کا ہمیشہ رہنا ثابت شدہ ہو ۔ جیسا کہ اس آیت میں ہے قال تعٰ خٰلدین الخ یا دلالتِ نص سے ثابت ہو (اس کا دائمی رہنا) جیسا کہ تمام وہ امور شرائع کہ جن پر آپ کی وفات واقع ہوگئی ہے (کہ ظاہر[2] ہے کہ اب وصال کے بعد وہ منسوخ نہیں ہوسکتی ہیں ۔

والشرط التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة ولاخلاف بين الجمهور ان القياس لايصلح ناسخاً وكذلك الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الأراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى وانما يجوز النسخ بالكتاب والسُنة

---

[1] یعنی نزول حکم کے وقت کوئی مدّت نہیں بیان کی گئی تھی ۔ [2] کہ آپ خاتم النبیین ہیں ، اور چونکہ نسخ بغیر وحی کے نہیں ہوا کرتا ، اور آپ کے بعد جب کوئی نبی مبعوث نہ ہوگا تو وحی بھی نازل نہیں ہوگی ۔ کیونکہ وحی تو نبوت کے ساتھ مخصوص ہے ، لہٰذا احتمال نسخ ختم ہوگیا۔ (حاشیہ صفحہ ۱۱۹ پر دیکھیں)

ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا وقال الشافعيؒ لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث مبيّنًا وجائز ان يتولى الله تعالىٰ بيان ما اجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعًا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوٰة وما هو قائم بمعنى صيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ❊ ❊ ❊

ترجمہ وتشریح مطالب!

نسخ کے جائز ہونے کی شرط اول دل کے عقیدے کا مضبوط ہوجانا ہے، اس بات پر کہ پہلا حکم منسوخ ہوچکا ہے، اور اب یہ حکم ہے یعنی صرف دل کا عقیدہ ہمارے نزدیک کافی ہے اس منسوخ کے حکم پر عمل اور فعل پر قادر ہونا ہمارے نزدیک جواز نسخ کے لئے ضروری نہیں لیکن معتزلہ کے نزدیک کسی حکم کو منسوخ جب کیا جائے گا جب اس پر عمل ندا ہوجائے بلکہ اس پر عمل ہوجائے اور پھر کسی ناسخ کے ذریعے سے منسوخ ہوجائے ہماری دلیل یہ ہے کہ شب معراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں اور اسی وقت وہ حکم منسوخ ہوا اور صرف پانچ فرض رہ گئیں ہمیں پچاس نمازیں پڑھنے پر فرض کی حیثیت سے قدرت ہی حاصل نہ ہوئی ہاں ہمارا یہ عقیدہ ہی ہے علماءِ جمہور کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ادلہ اربعہ میں سے کسی دلیل کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا ہے قرآن وحدیث اور اجماع تینوں قیاس سے ہوتی ہے، اس لئے قیاس ان کے نزدیک ناسخ نہیں ہوسکتا ہے اور قیاس خود قیاس کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ قوت میں دونوں برابر ہیں (ناسخ کے ذریعے سے حکم منسوخ کے حسن کے وقت کے ختم ہونے کا پتہ چلتا ہے) اور جس طرح قیاس ناسخ نہیں بن سکتا ہے عام علماء کے نزدیک اسی طرح اجماع بھی ناسخ نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ اجماع چند راویوں کے مجموعے کی تعبیر کا نام ہے، اور کسی ایک رائے یا چند رایوں کو کوئی دخل نہیں ہے کہ وہ اللہ کے نزدیک کسی چیز کے حسن اور قبح کے وقت کے ختم ہوجانے کو پہچان سکیں، ہاں البتہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے نسخ جائز ہے بلکہ کتاب اللہ کے کوئی حکم سنت کے ذریعہ سے اور سنت کا کوئی حکم کتاب اللہ کے ذریعے سے منسوخ ہوسکتا ہے، ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتاب اللہ کی ایک آیت دوسری آیت کے لئے ناسخ ہوسکتی ہے اور ایک حدیث دوسری حدیث کے لئے ناسخ ہوسکتی ہے لیکن کتاب اللہ ناسخ ہو سُنّت کے لئے یا سُنّت ناسخ ہو کتاب اللہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے تو دشمنوں کو طعن وتشنیع کا موقع ملے گا اور دشمن کہیں گے کہ یہ اللہ اور رسول دونوں لڑیں گے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نسخ کا مطلب یہ ہے کہ حکم کی مدّت کو بیان کرنا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کو بیان فرمانے والے ہیں، لہٰذا اللہ کے حکم کی مدّت کی ختم ہونے کو بھی بیان فرما سکتے ہیں اور اللہ حضورؐ کا متولی ہے اور مالک ہے لہٰذا حضور کی زبان پر حدیث جاری ہو اس کو اللہ تعالیٰ بیان فرما سکتے ہیں اس میں تو کوئی اشکال کی بات ہی نہیں اب اس کے بعد یہ سمجھئے کہ قرآن کریم میں دو چیزیں ہیں (۱) الفاظ وعبارت (۲) احکام تو دونوں چیزیں یعنی تلاوت اور حکم کا منسوخ ہونا بھی جائز ہے اور چونکہ یہ تلاوت یعنی الفاظ اور حکم بالکل الگ الگ چیزیں ہیں اور ان دونوں سے الگ الگ چیزوں کا تعلق ہے، اور دونوں مقصود بالذات ہیں مثلاً تلاوت کے ساتھ جواز صلوٰۃ اور اعجاز اور بلاغت

1 متعلق رکھتی ہے اور معانی کے ساتھ وجوب اور حرمت متعلق رکھتا ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے بغیر پائے جا سکتے ہیں لہٰذا یہ بات ہو سکتی ہے کہ تلاوت منسوخ ہو اور حکم باقی ہو یا حکم منسوخ ہو اور تلاوت باقی ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک یا دونوں کی مدت اور وقت کو نسخ کے ذریعے سے بیان کیا جاسکتا ہے۔

والزیادة علی النص نسخ عندنا خلافاً للشافعی لان بالزیادة یصیر اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حکم الوجود فیما یجب حقاً لله تعالیٰ لانه لا یقبل الوصف بالتجزی حتی ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام فاطعم ثلثین مسکینا لم یجزه فکانت الزیادة نسخاً من حیث المعنی ولهذا لم یجعل علماؤنا قراءة الفاتحة رکناً فی الصلوٰة بخبر الواحد لانه زیادة علی النص وابوا زیادة النفی حداً فی زنا البکر وزیادة الطهارة شرطاً فی طواف الزیارة والزیادة صفة الایمان فی رقبة الکفارة بخبر الواحد او القیاس ۞ ۞ ۞

ترجمہ وتشریح مطالب!

یعنی قرآن پر کوئی زیادتی خبر متواتر یا خبر مشہور کے ساتھ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعے سے بھی نصِ قرآنی پر زیادتی ہو سکتی ہے، اس زیادتی کو ہمارے نزدیک جو خبر متواتر اور خبر مشہور ہو نسخ کہتے ہیں اور حضرت امام شافعیؒ اس کو نسخ نہیں کہتے ہیں بلکہ بیان کہتے ہیں ہم اس زیادتی علی النص کو اس لئے نسخ کہتے ہیں کہ دو چیزیں ہیں۔

(۱) قرآن کریم کا اصل حکم جو مشروع ہے یعنی مزید علیہ (۲) خبر متواتر یا مشہور کے ذریعے جو زیادتی کی گئی ہے، یعنی مزید اب مزید علیہ اور مزید کی زیادتی کو ملا کر ایک حکم ہو گیا اور اصل حکم یعنی مزید علیہ اس زیادتی کے بغیر بیکار ہو گیا تو اس زیادتی نے اس اصل حکم کو منسوخ کر دیا، (اللہ نے قرآن میں جو حکم دیا ہے، وہ اللہ کا حق ہے اس پر حدیث متواتر سے ایک زیادتی ہوئی اب دونوں کا مجموعہ مرکب اللہ کا حکم ہو گیا تو اصل حکم جو قرآن میں ہے اللہ کا بعض الحق ہوا لہٰذا صرف اس بعض الحق کو ادا کر کے اللہ کے پورے واجب حق کو ادا نہیں کیا جا سکتا ہے خلاصہ یہ نکلا کہ اللہ کا حکم تقسیم اور تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے، چنانچہ مثال کے طور پر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور کفارے میں ایک ماہ روزے رکھنے کے بعد بیمار ہو گیا اس نے اب تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا آدھا کفارہ روزہ کا ادا کیا اور مسکینوں کا ادا کیا

معانی: التمکن. یعنی مکلف کا تمکن. للمعتزلة. فان عندهم لابد من زمان التمکن من الفعل حتی یقبل النسخ. کذلک یعنی مثل قیاس. اکثرهم. خلافاً للبعض. الآراء، رائے کی جمع. ویجوز، مصدر اس جگہ سے ناسخ کی تفصیل کے بعد اب منسوخ کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں. للنظم، یعنی للنص. عبارت کلام. حکمین، یعنی نوعین، نوع اول جس کا تعلق ہوتا ہے نفسِ نظم سے، مثلاً جواز الخ. اور نوعِ ثانی جس کا تعلق ہوتا ہے. بالمعنی وهو ما هو الخ. فاحتمل یعنی نظمِ کلام اور معنیٔ نظم دونوں میں بیانِ تبدیل کا احتمال ہے اس وجہ سے نسخ ان دونوں میں ممکن ہے۔ (شرح حسامی)

(حاشیہ صفحہ ۱۲۰ پر دیکھیں)

تو کوئی سا کفارہ ادا نہیں ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ اللہ کا حق تقسیم کو قبول نہیں کرتا ہے پس یہ ازدیاد علی النص من حیث المعنیٰ نسخ ہے اگرچہ صورتاً بیان ہے ، اور ادھر ہمارے نزدیک یہ قاعدہ جبکہ خبر واحد اور قیاس سے قرآن کریم پر زیادتی جائز نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء نے سورۂ فاتحہ کی قرات کو نماز کے اندر رکن لاعین بنایا کیونکہ قرآن کریم میں فاقرؤا ماتیسّر من القرآن اور لاصلوٰة الابفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے ، لہٰذا اس کے ذریعے سے قرآن کریم پر زیادتی جائز نہیں اور یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء نے کنوارے مرد اور کنواری عورت کے زنا کے اندر جلد مائتہ کی حد کے ساتھ جلاوطن اور تغریب عام کا انکار کر دیا ہے کیونکہ البکر بالبکر جلد مائتہ وتغریب عام خبر واحد ہے اس سے قرآن کریم پر زیادتی جائز نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ طواف کعبہ کے لئے طہارت کی زیادتی سے ہمارے علماء نے انکار کر دیا ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے ، ولیطوفوا بالبیت العتیق اور الطواف حول البیت مثل الصلوٰة خبر واحد ہے اس سے قرآن کریم پر زیادتی جائز نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں ہمارے علماء نے رقبہ کے ساتھ مومنہ کی قید نہیں لگائی ہے کیونکہ ان دونوں کا کفارہ رقبہ قرآن کریم میں مطلق بیان کیا گیا ہے ، ہاں قتل خطاء کے کفارے کو قرآن کریم میں مومنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اب اگر کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مومنہ کی قید لگا دی جائے تو قیاس کے ذریعہ سے قرآن کریم پر زیادتی ہوگی ، اور یہ جائز نہیں ہے ۔

والذی یتّصل بالسنن افعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی اربعۃ اقسام مباحٌ ومستحبٌ وواجبٌ وفرضٌ وفیھا قسم اٰخر وھو الزلۃ لکنہ لیس من ھذا الباب فی شیٔ لانہ لا یصلح للاقتداء ولا یخلو عن الاقتران ببیان انہ زلۃ واختلف فی سائر افعالہ والصحیح ما قالہ الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واقعًا علی جھۃ تقتدی بہ فی ایقاعہ علی تلک الجھۃ ومالم نعلمہ علی ای جھۃ فعلہ فلنا فعلہ علی ادنی منازل افعالہ صلی اللہ علیہ وسلم ھو الاباحۃ لان الاتباع اصل فوجب التمسک بہ حتی یقوم دلیل خصوصہ بہ ویتصل بالسنن بیان طریقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اظھار احکام الشرع بالاجتھاد واختلف فی ھٰذا الفصل والصحیح عندنا انہ کان یعمل بالاجتھاد اذا انقطع طمعہ عن الوحی فیما ابتلی بہ وکان لا یقر علی الخطاء فاذا اقرّ علی شیٔ من ذلک کان ذلک دلالۃً قاطعۃً علی الحکم بخلاف ما یکون من غیرہ من البیان بالرأی وھو نظیر الالھام فانہ حجۃٌ قاطعۃٌ فی حقہ وان لم یکن فی حق غیرہ بھٰذہ الصفۃ ومما یتصل بسنۃ نبیّنا

والزیادۃ ، ماقبل میں منسوخ کی تین اقسام کا تذکرہ ہو چکا ہے ، یہ قسم رابع ہے ، وھو نسخ وصف الحکم مع بقاء اصلہ - مابمعنی لیس - لانہ ، یعنی حق اللہ تعالیٰ - ولھٰذا ، یعنی ولان الزیادۃ علی النص نسخ - رکنًا ، یعنی فرضًا - بخبر الواحد کا تعلق ہے - لایجعل کے ساتھ - لانہ ، یعنی جعل قراءۃ الفاتحۃ رکنًا - شرطًا حال ہے - (شرح حسامی) (حاشیہ ص۱۲۱ پر دیکھیں)

علیہ السلام شرائعُ مَنْ قبلہ والقول الصحیح فیہ انّ ما قصّ اللہ تعالیٰ ورسولہ منہا من غیر انکار یلزمنا علی انہ شریعۃ لرسولنا صلی اللہ علیہ وسلم ✽ ✽ ✽

ترجمہ وتشریح مطالب!

اصل سنن تو حضورؐ کے اقوال ہیں لیکن حضورؐ کے افعال بھی سنن کے ساتھ متصل ہے بشرطیکہ بالقصد وہ افعال حضورؐ نے کیے ہوں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعالِ مبارکہ کی چار قسمیں ہیں، (۱) مباح جیسے اکل وشرب (۲) مستحب جیسے تسمیۃ فی الوضوء (۳) واجب جیسے سجدۂ سہو (۴) فرض جیسے کوئی فرض نماز اور حضورؐ بلکہ تمام انبیاء کے افعال میں ایک قسم اور پائی جاتی ہے، اس کا نام زَلّت ہے، جس کے لغوی معنیٰ لغزش کے ہیں اور مرادی معنیٰ یہ ہے کہ کسی مباح کام کا ارادہ تھا لیکن غیر مباح کام غیر اختیاری سرزد ہوگیا یہ آخر کی اس قسم میں اقتداء بالکل نہیں ہے اور وہ اللہ اور رسول کی طرف سے زلت کے متعلق بیان بھی آجاتا ہے کہ یہ بے ارادہ غلطی ہوئی جیسے حضرت آدم علیہ السّلام کا شجرہ ممنوعہ کو کھا لینا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ان افعال میں جو سہواً صادر نہیں ہوئے طبعًا صادر ہوئے جیسے کہ کھانا اور پینا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، جیسے چار سے زائد بیویاں علماء کا اختلاف ہے اور صحیح بات وہ ہے جس کو جصّاص نے بیان کیا اور وہ یہ ہے کہ جب ہمیں معلوم ہوجائے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر کہ فعل مباح تھا تو ہم پر اس کی اقتداء مباح ہونے کے اعتبار سے ہے، غرض جو فعل حضورؐ کے جس جہت سے ہے، اسی جہت سے ہم پر اقتداء ہے، اور اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ حضورؐ پر یہ فعل کس جہت سے تھا، تو ہم اس کو کم از کم درجہ پر رکھیں گے یعنی مباح ہونے کے اعتبار سے اقتداء کریں اس لئے کہ اصل تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء ہے اور اس وقت تک اقتداء کی جائے گی، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے اس کے بعد علماء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ حضورؐ اجتہاد فرماتے تھے، یا نہیں تو صحیح قول یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے، مدّت وحی یعنی تین دن انتظار کرنے کے بعد اگر خدا نخواستہ حضورؐ کے اجتہاد میں غلطی ہو تو اللہ کی طرف سے فوراً اس کی اصلاح ہوگئی، غلطی پر حضورؐ قائم اور اقرار رہے ایسا نہیں ہوسکتا لہٰذا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد قاطع ہے، اور دوسرے مجتہدین کا اجتہاد بیان بالرائے ہے، جس میں غلطی کا بھی امکان ہے، اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور اجتہاد ایسا ہے جیسا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا الہام قطعی اور اجتہاد بھی قطعی اور دوسرے اولیاء اللہ کا الہام قطعی نہیں ہے غلطی کا بھی احتمال ہے حضور پاکؐ سے پہلے جو دوسرے انبیاء گزرے ہیں، ان کی شریعتوں کے احکام کے

حل لغات: بالسّنن سے مراد سُننِ قولیہ ہیں۔ لانّہ، یعنی قسم الآخر۔ مآ موصولہ اور ضمیر عائد محذوف ہے، یعنی ما علمناہ وَاقعًا مفعول ثانی ہے۔ بِہٖ، یعنی بفعل علیہ السّلام۔ ھُوَ، یعنی ادنیٰ منازل افعال علیہ السّلام۔ بہٖ، یعنی بالاصل او بفعلہ علیہ السّلام۔ بالاجتہاد، اس کا تعلق ہے بالاظہار سے۔ فی ھذا الفعل، یعنی فی اظہار الاحکام بالاجتہاد۔ لایُقرّ، مجہول کے ساتھ۔ فانّہ، یعنی الالہام۔ قصّ ای فی کتاب اللہ تعالیٰ۔ منہا، یعنی من الشرائع الماضیۃ۔ علیٰ انہ، یعنی علی ما قصّہ اللہ تعالیٰ ورسولہ علیہ السّلام۔ (شرح حسامی)

متعلق صحیح قول یہ ہے کہ اگر اللہ نے اور اس کے رسول نے انکار کے بغیر کیا ہے تو ہم پر ان احکامِ شرعیہ پر عمل کرنا لازم ہے مگر اس اعتبار سے نہیں کہ وہ سابق انبیاء علیہ السّلام کی شریعت ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ اب یہ حضور پاکؐ کی شریعت ہے ۔

ومایقع بہ ختم باب السُّنۃ ، بَاب متابعۃ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ، قال ابو سعیدن البردعی رح تقلید الصحابی رض واجب یترك بہ القیاس لاحتمال السّماع والتوقیف والفضل اصابتہم فی نفس الرأی بمشاھدۃ احوال التنزیل ومعرفۃ اسبابہ وقال ابوالحسن الکرخی رح لایجوز تقلید الصّحابی رض الّا فیما لا یدرك بالقیاس وقال الشافعی رح لا یقلد احدٌ منھم وھذا الخلاف فی کل ما ثبت عنھم من غیر اختلاف بینھم ومن غیر ان یثبت انہ بلغ غیر قائلہ فسکت مسلمًا لہ واَمّا ان اختلفوا فی شئ فالحق لا یعدواقاویلھم ولا یسقط البعض بالبعض بالتعارض لانہ تعین وجہ الرأی لما لم یجز المحاجّۃ بینھم بالحدیث فحل محل القیاس واَمّا التابعی رض فان زاحمھم فی الفتویٰ یجوز تقلیدہ عند بعض مشایخنا رحمھم اللہ خلافا للبعض ÷ ÷ ÷

ترجمہ وتشریح مطالب !

حضرت صحابہ کرام کی تقلید کا بیان مایقع بہ ختم باب السّنۃ کے الفاظ سے ہورہا ہے حضرت ابوسعید ابردعی اور ابوبکر رازی نے فرمایا ہے کہ مجتہدین صحابی کی تقلید تابعین پر واجب ہے اور حضرات تابعین کے جو مجتہدین ہیں ان پر واجب ہیں لیکن کسی صحابی مجتہد کی تقلید دوسرے صحابی پر واجب نہیں حضرت ابوسعید بردعی کے قول کے مطابق صحابی مجتہد کے فرمان کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دینا چاہیے اس لئے کہ اس بات کا بہت بڑا احتمال ہے کہ ان صحابی مجتہد نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہو اور وہ صحابی مجتہد حضور پاکؐ کی منشاء سے واقف ہوں اور یہ بات بھی ہے کہ اگر صحابی مجتہد کا قول خود ان کی رائے سے ہے تو بھی ان کی زائد درست اور زائد صحیح ہے ، اس لئے کہ انہوں نے وحی کے نازل ہونے کے احوال کا مشاہدہ کیا ہے اور صحابی مجتہد وحی کے اسباب کو پہچانتے بھی ہیں اقوال صحابہ کی تقلید میں یہ پہلا مذہب تھا اور دوسرا مذہب حضرت ابوالحسن کرخیؒ کا ہے ، وہ یہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کی تقلید جائز نہیں ہے ، مگر صرف ان اقوال میں جائز ہے جو مخالف قیاس ہوں اور قیاس ان کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ، کیونکہ ان اقوال میں یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ یعنی خلاف قیاس بات حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر کہی ہوگی ایسے ہی اور حضرت امام شافعیؒ اپنے قول جدید میں فرمایا کہ حضرات صحابہ میں سے کسی کی بھی تقلید نہیں کی جائے گی ، یہ تیسرا مذہب ہے اور حضراتِ صحابہ کے اقوال کے بارے میں ان تینوں مذہبوں کا اختلاف تمام ان اقوال کے بارے میں ہے ، جو حضراتِ صحابہ کرام سے آپس کے کسی اختلاف کے بغیر ثابت ہیں اور یہی تینوں مذہب حضرات صحابہ ان اقوال میں بھی ہیں جن کے متعلق یہ بات ثابت ہے کہ وہ اقوال اپنے قائل کے علاوہ دوسرے حضراتِ صحابہ تک بھی پہونچے اور دوسرے حضراتِ صحابہ نے خاموشی سے ان اقوال کو

تسلیم کرلیا اور اپنی کسی رائے کا اظہار نہیں کیا لیکن اگر کسی معاملے میں حضرات صحابہ کا اختلاف ثابت ہو جائے اور ان کے چند اقوال معلوم ہو جائیں تو پھر حضرات صحابہ کے بعد میں آنے والے مجتہدین کے لئے بالکل جائز نہیں ہے کہ وہ ان اقوالِ صحابہ کے علاوہ کوئی اور قول کہہ سکیں گے کیونکہ حضرات صحابہ نے اجماع کرلیا کہ ان اقوال سے باہر حق نہیں ہے اور اگر اقوالِ صحابہ دوسرے کچھ اقوالِ صحابہ سے متعارض ہو جائے تو اس متعارض کی بناء پر کوئی قول ساقط نہ ہوگا اور بعد میں آنے والے مجتہدین کے لئے جائز ہوگا کہ جس قول صحابی کی طرف دل راغب ہو اس پر عمل کرلیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آپس میں ان حضرات کے اقوال متعارض ہوئے تو معلوم ہوا کہ یہ حضرات اسی وقت حدیث سے استدلال نہیں کر رہے ہیں بلکہ اپنی اپنی رائے ظاہر فرما رہے ہیں یعنی قیاس فرما رہے ہیں اور دو قیاس جب متعارض ہوں تو ساقط نہیں ہوتے لہٰذا ان اقوال میں سے کوئی قول ساقط نہ ہوگا اور ایسے حضرات تابعین جن کی جانب خود حضرات صحابہ نے فتویٰ دیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک ایسے حضرات تابعین کی تقلید جائز ہے بعض کے نزدیک جائز نہیں، مثال کے طور پر حضرت علیؓ نے قاضی شریح سے فتویٰ طلب فرمایا تھا، اپنی زرہ کے بارے میں جس کو یہودی نے چرا لیا تھا اور ان قاضی شریح کا فتویٰ یہ تھا کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں معتبر نہیں جبکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ بات جائز تھی۔

باب الخ۔ اور چونکہ حضرات صحابہؓ کا عمل آپؐ کی سنت پر ہی ہونا قرین قیاس ہے، اور حضرات صحابہؓ کا قول بھی آپؐ سے مسموع ہونا محتمل ہے۔ اس اعتبار سے یہ بات سنتِ رسولؐ کا تتمہ ہوگیا۔ بہ، یعنی قول صحابیؓ و فعل صحابیؓ سے۔ التنزیل، یعنی تنزیل القرآن۔ بہ، یعنی اسباب تنزیل، منہم یعنی من الصحابۃؓ۔
ھذا، یعنی احنافؒ اور شوافعؒ کے درمیان یہ اختلاف مذکورہ۔ عنھم، یعنی عن الصحابۃؓ۔ لہ، یعنی للحکم والقول۔ بالحدیث الخ، متعلق ہے بالمحاجۃ سے۔ التابعی، یعنی تابعی مجتہد۔ زاحمھم، ماخوذ ہے مزاحمت سے۔ (شرح حسامی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ یہاں سے اجماع کی بحث شروع ہو رہی ہے۔ یہ اجماع اصول شرایت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے۔ کیونکہ قسم اول کتاب اللہ ہے، قسم دوم سنتِ رسول علیہ السلام ہے تیسری قسم اجماع اور چوتھی قسم قیاس ہے۔ اجماع کی بحث میں یہ چند باتیں سمجھنے اور یاد رکھنے کی ہیں۔ ﴿۱﴾ لفظ اجماع کے لغوی اور اصطلاحی معنیٰ۔ مثالوں کے ساتھ۔ ﴿۲﴾ اصطلاحی تعریف کن کن الفاظ سے کی جاتی ہے۔ ﴿۳﴾ مصنفؒ کی پسندیدہ تعریف۔ ﴿۴﴾ اس تعریف میں ہر لفظ الا پر قید کا فائدہ۔ ﴿۵﴾ فی نفسہٖ اجماع امت ممکن بھی ہے یا نہیں۔ ﴿۶﴾ اور قابل قبول ہے بھی یا نہیں۔ ﴿۷﴾ کن لوگوں کا اجماع قابل قبول ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے۔ ﴿۸﴾ کسی مسئلہ میں بھی اجماع امت واقع ہوا ہے یا نہیں۔ ﴿۹﴾ اجماع کا ثبوت صحابہ کرام اور تابعین اور ائمہ دین سے ثابت ہے یا نہیں۔ اس طرح کی اور بھی چند ضروری باتیں اس موقع پر بتائی جاتی ہیں۔ اسی لئے سب سے پہلے خود صاحب کتاب رحمۃ اللہ نے متن کتاب میں یہ ساری باتیں ذکر فرمائی ہیں پھر مترجم اور شارحؒ نے انہیں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ضرورت ہے کہ عزیز طلبہ ہر ایک بات خاص توجہ کے ساتھ سنیں اور یاد رکھیں۔

انوار الحق قاسمی

بَابُ الْاِجْمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا اِجْمَاعَ اِلَّا لِعِتْرَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهَوٰى فِيْمَا نُسِبُوْا بِهٖ اِلَى الْهَوٰى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَّا رَأْيَ لَهٗ فِي الْبَابِ اِلَّا فِيْمَا يُسْتَغْنٰى عَنِ الرَّأْيِ ۔۔۔

ترجمہ: جو لوگ حجیتِ اجماع کے قائل ہیں انہوں نے اُن حضرات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے بعض نے کہا ہے کہ صرف صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع حجت ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ صرف اہلِ مدینہ کا اجماع حجت ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ صرف عترتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اجماع حجت ہے اور ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ ہر زمانہ میں امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عادل صالح مجتہدین کا اجماع حجت ہے اور علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ اس امر کا اعتبار ہے کہ وہ مرتے دم تک اس امر پر ثابت رہے ہوں اور نہ اہلِ ہویٰ کی مخالفت کا اعتبار ہے اُس چیز میں جس میں وہ ہویٰ کی طرف منسوب ہوں اور نہ اُس شخص کی مخالفت کا اعتبار ہے جو اس بات میں رائے نہیں رکھتا ہے مگر اُس باب میں جس میں رائے سے استغناء ہو۔

تمہید

تقریر و تشریح قولہ **اختلف الناس** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مباحثِ سنت سے فارغ ہوئے تو اب مباحثِ اجماع کو شروع فرماتے ہیں، متن کی تقریر سے پہلے تمہیداً بصیرت کے لئے یہ چند امور پیش نظر رہیں۔

اجماع کے لغت میں دو معانی آتے ہیں ایک " العزم علی الشئ " ہے یعنی "شئ کا پختہ ارادہ کرنا" کہا جاتا ہے " اَجْمَعَ فلانٌ علیٰ کذا " جب وہ کسی شئ کا مصمم اور پختہ ارادہ کرے" اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ اَیْ اَعْزِمُوْا " یعنی پس اپنے امر کو پختہ کرلو" اور دوسرا معنیٰ اتفاق ہے مثلاً کہا جاتا ہے " اَجْمَعُوْا علیٰ کذا " وہ سب لوگ فلاں بات پر متفق ہوگئے ہیں" اور اصطلاح میں اجماع کا معنیٰ " اتفاق خاص " ہے" وھو اتفاق جمیع المجتھدین الصالحین من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعۃ " یعنی حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال شریف کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت کے تمام مجتہدین صالحین کا کسی ایک زمانہ میں کسی قولی یا فعلی امر پر اتفاق کرلینا"۔ پس ہمارا قول اتفاق یہ اقوال اور افعال اور سکوت اور تقریر سبھی کو شامل ہے۔ اور ہمارا قول" جمیع المجتہدین" یہ بعض مجتہدین کے اتفاق کو خارج کر رہا ہے اور اسی طرح یہ عوام کے اتفاق کو بھی خارج کر رہا ہے کیونکہ یہ دونوں اجماع نہیں ہیں اور ہمارا قول" الصالحین" یہ فاسقین اور مبتدعین مجتہدین کے اجماع کو خارج کر رہا ہے کیونکہ ان کا اجماع حجت نہیں ہے اور ہمارا قول" من اُمۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم" یہ اُمم سابقہ کے مجتہدین کے اجماع کو خارج کر رہا ہے کیونکہ اجماع مذکور حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اُمت کے خصائص سے ہے اور ہمارے قول" فی عصر" سے مراد " فی زمان ما " ہے خواہ وہ زمانہ قلیل ہو یا کثیر" تو اب یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ اجماع اُس وقت تک متحقق ہی نہیں ہوسکتا جب تک کہ تمام مجتہدین کا قیامت تک کے تمام زمانوں میں اتفاق نہ ہوجائے۔ اور ہمارے قول" علی واقعۃ " سے مراد ایسے حکم پر اجماع ہونا ہے۔ جو منفی اور مثبت اور احکام عقلیہ اور احکام شرعیہ سب کو عام ہو" اور صاحب التوضیح نے شرعیہ کی قید لگائی ہے پس ان کے نزدیک اجماع حکم شرعی پر ہوگا۔ بہرحال ہم نے جو اجماع کی تعریف بیان کی ہے یہ اُس شخص کے نزدیک صحیح ہے جس نے اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت کا بالکل اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور جس شخص نے عوام کی موافقت کا اُس امر میں اعتبار کیا ہے جس میں رائے کی احتیاج وضرورت نہیں ہوتی ہے تو اُس کے نزدیک صحیح تعریف یہ ہے۔

" الاجماع ھو الاتفاق فی کل عصر علی امر من جمیع من ھو اھلہ من ھذہ الامۃ"

یعنی اجماع وہ امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہیں ان تمام کا ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کرلینا ہے"۔ یہ تعریف اس اعتبار سے نہایت جامع مانع ہے کہ یہ مجتہدین وعوام دونوں کے اجماع کو جامع ہے۔ محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں رائے کی ضرورت ہو اور جہاں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے وہاں عوام بھی شریک ہوسکتے ہیں"۔ تعریف میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہدین ہیں جو کسی ایک زمانہ میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق خارج ہوگیا، پھر یہاں زمانہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہدین جس زمانہ میں کسی حکم پر اتفاق کرلیں وہ اجماع اُس زمانہ میں متحقق ہوگا۔ فائدہ: واذا عرفت ھذا الامر فاعلم" جو شخص اجماع کی حجیّت کا قائل ہے اُس پر لازم ہے کہ وہ اجماع کے ثبوت اور اس کے تحقق اور اس کی نقل اور اس کی حجیّت میں نظر کرے۔ المقام الاوّل النظر فی ثبوتہ۔ نظام اور بعض الشیعہ کا کہنا ہے کہ اجماع

کا " ثبوت فی نفسه " ممکن نہیں ہے کیونکہ کسی حکم پر اتفاق اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا ہے جب کہ اس حکم کی نقل تمام مجتہدین کی طرف نہ پہنچ جائے اور ان کی طرف نقل حکم ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ مشارق ومغارب میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں ۔ تو ان کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ عدم امکان النقل اس شخص کے حق میں جو طلب اور بحث فی الادلہ میں کوشش کرے ممنوع ہے بخلاف اُس شخص کے جو اپنے گھر ہی میں بیٹھا رہا ہو ۔ اور ان کی یہ بات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور اہل بیت اور اہل مدینہ کے بارے میں تو اصلاً وجہ اعتراض بن ہی نہیں سکتی ہے کیونکہ ان کی طرف نقل حکم متعذر نہیں تھی یہ جائے کہ محال ہو پھر ان لوگوں نے اجماع کے عدم ثبوت پر دلیل دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اتفاق دلیل قطعی کی بناء پر ہوگا یا دلیل ظنی کی بناء پر اور یہ دونوں ہی باطل ہیں اوّل تو اس لئے کہ اگر یہاں کوئی دلیل قطعی ہوتی تو وہ لامحالہ عادةً منقول ہوتی اور جب وہ منقول نہیں ہوئی تو اس سے معلوم ہوتا ہے وہ پائی ہی نہیں گئی کیونکہ اگر کوئی دلیل قطعی پائی جاتی تو اجماع کی طرف محتاجی نہ ہوتی بلکہ یہی دلیل قطعی ہی کافی ہوتی ۔ اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ اس کی بناء پر تمام کا اتفاق عادةً محال ہوتا ہے کیونکہ طبائع اور انظار مختلف ہوتے ہیں ۔ **الجواب عن الاوّل** یہ ہے کہ کبھی کبھی حصولِ اجماع (جو کہ دلیلِ قاطع سے اقویٰ ہے) کی وجہ سے نقلِ القاطع سے استغناء کی جاتی ہے ۔ **والجواب عن الثانی** یہ ہے کہ کبھی دلیلِ ظنی جلی ہوتی ہے ۔ اس حیثیت سے کہ عادةً اُس میں اختلاف ممکن ہی نہیں ہوتا ہے تو طبائع کا اختلاف اس میں اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے بخلاف ظنی دقیق اور خفی کے ۔ **المقام الثانی ۔ النظر فی تحققه** ۔ اس کے منکرین کا کہنا ہے کہ اگر ہم اجماع کے ثبوت فی نفسہ کو تسلیم کر بھی لیں لیکن علماء سے اس کا ثبوت یعنی تحقق ممکن نہیں ہے کیونکہ عادةً یہ امر محال ہے کہ علماء الشرق والغرب میں سے ہر ایک کے بارے میں معلوم ہو کہ اُس نے فلاں مسئلہ میں فلاں حکم جاری کیا ہے کیونکہ وہ تو آپس میں ایک دوسرے کی ذات سے ہی متعارف نہیں ہوتے ہیں چہ جائیکہ وہ ایک دوسرے کے جاری کردہ احکام کی تفاصیل سے واقفیت رکھیں باوجود اس کے یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے بعض اس خوف سے چھپ جائیں کہ مجھے ان کی موافقت کرنی پڑے گی یا ان کی رائے کے برعکس میری رائے کا اختلاف ظاہر ہوگا اور اس کے علاوہ یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ ان تمام علماء کا اتفاق ایک آن میں تو ممکن نہیں ہے تو پھر اس کے لئے طویل زمانہ چاہیے اب اس صورت میں ممکن ہے کہ بعض علماء اتفاق سے پہلے ہی اپنے قول سے رجوع کر لیں ۔ لہٰذا اجماع کا تحقق ممکن نہیں ہے ۔

المقام الثالث النظر فی نقله الی من یحتج به ۔ اس کے منکرین کا قول ہے کہ اجماع کی نقل یا تو خبر واحد کے ساتھ ہوگی اور یہ غیر مفید ہے کیونکہ اجماع میں اس کے ساتھ عمل واجب نہیں ہوتا ہے **کما سیجئی** اور یا نقلِ اجماع خبر متواتر کے ساتھ ہوگی اور یہ غیر ممکن ہے کیونکہ یہ امر بعید تر ہے کہ اہل تواتر ، شرقاً ، غرباً جمیع مجتہدین کا مشاہدہ کریں اُن کے پاس حاضر ہوں اور اُن سے حکم کا سماع کریں اور اُن سے اہل تواتر کو حکم مذکور پہنچائیں اور یہ سلسلہ اسی طرح طبقةً بعد طبقةٍ چلتا رہے یہاں تک کہ یہ نقل ہم تک پہنچے ۔ **والجواب عن الدلیلین** ۔ یہ ہے کہ یہ ایک ظاہر اور بدیہی امر کا انکار ہے کیونکہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ دلیل قطعی ، دلیل ظنی سے مقدم ہوتی ہے " وماھذا الا بثبوته منهم ونقله الینا " یعنی

اتفاقِ مذکور ان حضرات سے ثابت بھی ہے اور ہم تک ان سے اس کی نقل بھی پہنچی ہے۔ لہٰذا ان کی دونوں دلیلیں مردود ہیں۔ **المقام الرابع النظر فی کونہ حجۃ** ۔ جمہور مسلمین نے اجماع کی حجیت پر اتفاق کیا ہے اور نظام اور شیعہ اور بعض خوارج کا اختلاف ہے، جمہور نے اجماع کی حجیت پر متعدد آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے آیت نمبر ۱: " وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا " ترجمہ: اور جو کوئی ہدایت ظاہر ہونے کے بعد رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نافرمانی کرتا ہے اور مسلمانوں کے طریقے کے برخلاف چلتا ہے تو ہم بھی اس کو اسی راستہ پر چلائیں گے جس کی طرف وہ پھر گیا (یعنی اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے)، اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے اور وہ واپس ہونے کی بہت ہی بُری جگہ ہے" وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت مبارکہ میں مسلمانوں کی مخالفت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت جیسا قرار دیا ہے تو جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کے بارے میں حرمت کا حکم جاری ہوا ہے اسی طرح مؤمنین کی مخالفت پر حرمت والا حکم مرتب ہوتا ہے جس سے سبیل المؤمنین کی اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اجماع، سبیل المؤمنین ہے پس اس کا اتباع واجب ہوا **وھو المطلوب**۔ اس آیت کے تحت شیخ الحدیث والتفسیر جامع معقول و منقول امام اہلِ سنت العلامہ مولانا حضرت سید محمد نعیم الدین مرادآبادی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہ آیت دلیل ہے اس کی کہ اجماع حجت ہے اس کی مخالفت جائز نہیں جیسے کہ کتاب وسنت کی مخالفت جائز نہیں (مدارک) اور اس سے ثابت ہوا کہ طریقِ مسلمین ہی صراطِ مستقیم ہے حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ سوادِ اعظم یعنی بڑی جماعت کا اتباع کرو جو جماعت مسلمین سے جدا ہوا وہ دوزخی ہے اس سے واضح ہے کہ حق مذہب اہلِ سنت وجماعت ہے۔ انتہی"

آیت ۲: وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا ۔ ترجمہ: اور اللہ کی رسی مضبوط تھام لو سب مل کر اور آپس میں پھٹ نہ جانا"۔ وجہ تمسک یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تفرق سے نہی فرمائی ہے اور خلاف الاجماع تفرق ہے پس یہ منہی عنہ ہے۔ آیت ۳: فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ۔ ترجمہ: پھر اگر تم میں کسی بات کا جھگڑا اٹھے تو اسے اللہ اور رسول کے حضور رجوع کرو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ وجوبِ ردّ، کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ردّ بھی معدوم ہوگا کیونکہ اس صورت میں شرط مفقود ہے پس یہ امر ثابت ہوگیا کہ جب تنازع متحقق نہ ہو تو اتفاق علی الحکم، کتاب اللہ تعالیٰ وسنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کفایت کرنے والا ہوگا اور اجماع کے حجت ہونے کا معنیٰ یہی ہے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کافی ہوجائے۔ حدیث ۱: **روی الترمذی عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لا یجمع امۃ محمد علی ضلالۃ ویداللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار** : ترجمہ: امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے

ارشاد فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور اللہ تعالیٰ کی تائید جماعت کے ساتھ ہے جو جماعت سے جدا ہو جائے وہ جہنم میں تنہا ڈالا جائے گا۔ حدیث ۲: " وعنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ فی النار۔ رواه الترمذی وابن ماجه عن انس "۔ ترجمہ: اور انہی سے روایت ہے کہا فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑی جماعت کی پیروی کرو پس تحقیق شان یہ ہے کہ جو جدا ہوا جماعت سے وہ تنہا جہنم میں ڈالا جائے گا۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور ابن ماجہ نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔ حدیث ۳: عَنْ مَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ الشَّیْطٰنَ ذِئْبُ الْاِنْسَانِ کَذِئْبِ الْغَنَمِ یَاْخُذُ الشَّاذَّۃَ وَالْقَاصِیَۃَ وَالنَّاحِیَۃَ وَاِیَّاکُمْ وَالشِّعَابَ وَعَلَیْکُمْ بِالْجَمَاعَۃِ وَالْعَامَّۃِ رَوَاہُ اَحْمَدُ۔

ترجمہ: حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تحقیق شیطان بھیڑیا ہے آدمی کا مثل بھیڑیے بکری کے کہ پکڑتا ہے اُس بکری کو جو ریوڑ سے بھاگتی ہے اور اس بکری کو جو ریوڑ سے دور ہو گئی ہو اور اس بکری کو جو ریوڑ کے کنارے پر ہو اور بچو تم پہاڑ کے دروں اور گھاٹیوں سے اور تم پر مجمع اور جماعت لازم ہے۔ اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث ۴: عَنْ اَبِیْ ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَۃَ شِبْرًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَۃَ الْاِسْلَامِ مِنْ عُنُقِہٖ رَوَاہُ اَحْمَدُ وَاَبُوْ دَاؤدَ۔ ترجمہ: اور حضرت ابی ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص، جماعت سے بالشت بھر جدا ہوا یعنی ایک ساعت پس تحقیق نکالا اُس نے پٹا یعنی ذمہ اسلام کا اپنی گردن سے اس حدیث کو حضرت امام احمد اور ابو داؤد رحمہما اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے یہ تمام احادیث مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت خطا، اور گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی یعنی حق و صواب جماعت کے ساتھ ہوگا۔ لہٰذا ان کا اجماع حجت ہے۔

فائدہ: جو حضرات اجماع کے حجت شرعیہ ہونے کے قائل ہیں اُن کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اجماع یہ حجت قطعیہ ہے یا کہ حجت ظنیہ اکثر کے نزدیک اجماع حجت قطعیہ ہے جیسے صاحب البدیع وصاحب الاحکام ہیں اور ایک گروہ کا عندیہ یہ ہے کہ اجماع حجت ظنیہ ہے جیسے صاحب المحصول کا مذہب ہے۔ فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة۔ اب اس تمہید کے بعد متن کی تقریر ملاحظہ فرمائیں:

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اجماع کے حجت ہونے کا قول کیا ہے اُن کا اس بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ کن حضرات سے اجماع منعقد ہوتا ہے تو بعض لوگ یعنی داؤد بن علی الظاہری اور اس کا پیروکار ایک گروہ اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ اجماع صرف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ ہی منعقد ہوتا ہے کیونکہ وہی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مخاطب ہیں " كنتم خير امة الاية اور اس ارشاد باری تعالیٰ کے بھی وہی مخاطب

ہیں " كذلك جعلنٰكم امةً وسطا الآية " کیونکہ خطاب موجودین کو ہوتا ہے معدومین کو نہیں اور خطاب کے وقت صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوائے اور کوئی موجود نہیں تھا۔ اوران حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ احادیث جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان اقدس سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تعریف میں وارد ہوئی ہیں اور ان کے صدق اور ان کے حق پر ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ صحابہ کے لئے مخصصہ ہیں۔ اوران حضرات کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کل کا اتفاق ضروری ہے اور یہ یعنی کل صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں تو ممکن ہے لیکن ان کے بعد والوں کے زمانہ میں ممکن نہیں ہے کیونکہ تمام علماء جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ تو مشارق ومغارب میں پھیلے ہوئے ہوں گے اُن کا ایک واقعہ پر کیسے اتفاق ممکن ہے ۔ **والجواب عن الاوّل** ۔ ہمیں یہ امر ہرگز تسلیم نہیں ہے کہ خطاب صرف انہی کے ساتھ مخصوص ہے اوران کے غیر کو شامل نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع اُس صحابی رضی اللہ عنہ کے فوت ہونے کے بعد منعقد ہی نہ ہو جو نزول کے وقت موجود تھا کیونکہ اس صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ اجماع جمیع مخاطبین کا اجماع نہیں ہوگا۔ پس یہ اجماع حجت نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ اُن صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع صحیح نہ ہو جو ان آیات مذکورہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے تھے اور یہ تو خلاف مفروض ہے اور یہ امر بھی لازم آئے گا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والے مسلمان احکام کے ساتھ مخاطب نہ ہوں۔ **والجواب عن الثانی** یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی جو تعریف فرمائی ہے وہ اس امر کی مقتضی نہیں ہے کہ ان کے غیر کا اعتبار ہی نہیں ہے بلکہ احادیث کثیرہ ایسی وارد ہوئی ہیں جو " عصمة الامة الی یوم القیامة " پر دلالت کرتی ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ نصوص مذکورہ عامّہ ہیں **والجواب عن الثالث ما مر سابقا فتدبر** ۔

قولہ وقال بعضھم لا اجماع الا لاھل المدینة الخ اور بعض حضرات جیسے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ اجماع صرف اہلِ مدینہ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے ، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے " **انما المدینة کالکیر تنفی خبثھا رواہ الشیخان** " ترجمہ :" بیشک مدینہ مانند بھٹی کے ہے دُور کرتا ہے مَیل اپنے کو " یعنی بُرے آدمی کو نکال دیتا ہے " اوران کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مدینہ **دار الھجرة** اور **مھبطِ الوحی** اور **مجمع الصحابہ** اور **دار العلم** اور **مدفن النبی علیہ السلام** ہے پس جب مدینہ شریف اِن خصائص پر مشتمل ہے تو حق اہلِ مدینہ کے اجماع سے خارج نہیں ہوگا۔ **والجواب غایت الامر** یہ ہے کہ امور مذکورہ اور حدیث مذکورہ فضلِ مدینہ اہلِ مدینہ کی بزرگی پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث اہل مدینہ کے غیر کے فضل کی نفی پر ہرگز دال نہیں ہے اور نہ یہ حدیث اِس امر پر دلالت کرتی ہے کہ " اجماعِ معتبر " اہلِ مدینہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ مکہ شرفہا اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف مشہورہ جو اسی کے ساتھ مختص ہیں کے ساتھ متصف ہونے کے مثل بیت الحرام والرکن والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسک اور

اس کا مولد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و مولد اسماعیل علیہ السلام ہونا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ اجماعِ معتبر صرف اہلِ مکہ کے اجماع کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ "اجماعِ معتبر" میں کسی بستی کے لئے کوئی اثر نہیں ہے بلکہ "اجماعِ معتبر" میں تقویٰ اور علم اور اجتہاد کا اعتبار ہے اور اس میں مکی، مدنی، شرقی غربی ہونا مساوی ہے اور بعض حضرات نے حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آپ کا مطلب یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایت ان کے غیر کی روایت پر مقدم ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ قال بعضهم لا اجماع الا لعترة النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ بعض لوگ یعنی روافض میں سے امامیہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ اجماع صرف عترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ منعقد ہوتا ہے اور رجل کی عترت اس کے اقرباء ہوتے ہیں۔ پس ان لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اہلِ بیت یعنی آپ کے خاندان اور قرابت داروں کا اجماع ہی معتبر ہے اور دوسرے پر حجت ہے ان کے علاوہ کسی اور کا اجماع قابلِ اعتبار نہیں ہے ان کا استدلال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امر معقول سے ہے کتاب اللہ سے یہ آیۃ مبارکہ ہے "اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا۔

ترجمہ: اے نبی کے گھر والو! بیشک اللہ تعالیٰ تو یہی چاہتا ہے کہ تم سے ہر ناپاکی دور فرمادے اور تمہیں پاک کر کے خوب ستھرا کردے۔ وجہ تمسک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلمہ اِنَّمَا سے خاص طور پر انہی سے رجس کی نفی فرمائی ہے اور رجس، خطاء ہے تو ان حضرات کا خطاء سے معصوم ہونا ثابت ہوگیا لہٰذا ان کا قول صواب ہوگا اور دوسروں پر حجۃ ہوگا اور اہل بیت حضرت علی و فاطمہ وحسن وحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں جیساکہ اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے" روی انہ لما نزلت هذه الآیۃ لف النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہم الکساء وقال مشیرا الیہم هولاء اهل بیتی۔

"اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مراد یہ حدیث شریف ہے: "انی تارک فیکم ما ان تمسکتم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی"۔ ترجمہ: میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی ہے کہ جب تک تم اس کے ساتھ تمسک اور اس کی پیروی کروگے ہرگز گمراہ نہ ہوگے وہ چیز کتاب اللہ اور میری عترت ہے۔ وجہ تمسک یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس چیز کا حصر کہ جس سے عصمت عن الضلال حاصل ہوتی ہے دو چیزوں میں فرمایا ہے ایک کتاب اللہ اور دوسری چیز عترت یعنی اہل بیت ہے تو معلوم ہوا کہ کتاب اللہ اور عترت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ماسواء کسی اور میں حجت متحقق نہیں ہوتی ہے اور انہوں نے امر معقول سے استدلال یوں کیا ہے کہ اصحاب مذکورہ شرف النسب سے مختص ہیں اور وہ اہلِ بیتِ الرسالۃ ہیں اور اسباب التنزیل اور معرفت التاویل اور افعال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے واقفیت رکھتے ہیں پس انہی حضرات کا قول حجت ہوگا۔ ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ امر ہرگز تسلیم نہیں ہے کہ رجس منفی سے مراد خطاء ہے کما قلتم بلکہ اس سے تو تہمت عن نساءِ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دفع مراد ہے اور " دفع امتداد الاعین الیہن" مراد ہے کیونکہ یہ آیۃ نساءِ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیساکہ سیاق آیت دلالت کررہا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا

قول مبارک "یٰنساء النبی لستنّ کاحد من النساء - الی قوله انما یرید اللّٰه الآیۃ
باقی حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اپنی کمبلی مبارک میں حضرت علی و فاطمہ وحسن وحسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو لپیٹنا اس امر پر ہرگز دال نہیں ہے کہ زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اہل بیت سے نہیں ہیں بلکہ زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقیناً اہل بیت میں سے ہیں اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ خبر مذکور خبر واحد ہے اور آپ لوگوں کے نزدیک تو خبر واحد اس کی بھی اہل نہیں ہے کہ اس کے ساتھ عمل کیا جائے چہ جائیکہ اس کے ساتھ احتجاج کیا جائے اور اگر ہم تسلیم کر بھی لیں تو ہم اس کی صحت نقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ منقول صحیح یہ ہے "ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بھما کتاب اللّٰہ وسنۃ رسولہ کما رواہ المالک فی موطا" اور اگر ہم آپ کی روایت کردہ حدیث کی صحت کو تسلیم کرلیں زیادہ سے زیادہ اس کا مفاد یہ ہے کہ ان اصحاب کی روایت حجت ہوگی لہٰذا آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہوسکتا اور ان کے تیسرے استدلال کا جواب یہ ہے شرف نسب کو اجتہاد میں کوئی دخل نہیں ہے اس میں تو اہلیت نظر اور جودت ذہن کا اعتبار ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ ان حضرات کو صحبت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کافی وافی حاصل ہوتی رہی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں لیکن اس شرف میں ان کے ساتھ اور حضرات بھی شریک ہیں جیسے زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور وہ حضرات جو سفر وحضر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے تھے پس صرف ان ہی حضرات کا قول حجت نہیں ہوگا اسی طرح ان اصحاب مذکور کا قول ہی حجت نہیں ہوگا اور اگر امر اسی طرح ہوتا جیسا کہ آپ نے کہا ہے تو البتہ حضور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس شخص کے بارے میں انکار فرما دیتے جس نے آپ کی مخالفت کی ہے اور آپ فرما دیتے کہ میرا قول ہی حجت ہے اور میں معصوم ہوں۔ حالانکہ آپ نے یوں کبھی نہیں فرمایا ہے۔ باوجودیکہ آپ کے مخالفین کثیر تھے۔

قولہ **والصحیح عندنا** الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنا مختار بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وصال شریف کے بعد ہر زمانہ میں تمام اہل عدالت واجتہاد کا اجماع حجت ہے کیونکہ وہ ادلہ جو اجماع کی حجیت کا فائدہ دیتی ہیں وہ عامہ ہیں اُن میں اہل مدینہ اور اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عترت کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ یہ امر کافی ہے کہ اجماع اہل عدالت اور اہل اجتہاد سے منعقد ہو کیونکہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے اور جس حکم میں رائے کی محتاجی ہے جیسا کہ احکام نکاح وطلاق وعتاق وغیرہا کی تفصیل ہے اُس میں مجتہدین سے ہی فقط اجماع منعقد ہوگا اس میں عوام کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور وہ حکم جس میں رائے کی محتاجی نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نقل قرآن واعداد رکعات تو اس میں تمام خواص و عوام سے اجماع منعقد ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

قولہ **ولا عبرۃ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجماع میں علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ ادلہ سمعیہ جو اُمت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عصمت کو ثابت کرتی ہیں اور ان کے اجماع کی حجیت کے لئے مفید ہیں وہ کسی عدد دون عدد کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ امر یکساں ہے کہ اہل اجماع کا عدد اہل تواتر کو پہنچے یا نہ پہنچے ہاں بعض اصولیین

جیسے امام الحرمین اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ حجیّتِ اجماع کے لئے اہلِ اجماع کا عدد اہلِ تواتر کے عدد کو پہنچنا شرط ہے کیونکہ جب یہ حد تواتر کو پہنچ جائے تو ان کے مسکن کے اختلاف کی وجہ سے ان کا باطل پر اتفاق ممکن نہیں ہوگا جیسا کہ ان کا خبر میں کذب پر اتفاق ممکن نہیں ہے۔ **فائدہ**: اس امر میں جمہور کا اختلاف ہے کہ جب کسی زمانہ میں صرف ایک ہی مجتہد ہو تو اس سے "اجماعِ معتبر" منعقد ہوتا ہے یا کہ نہیں تو بعض کا مذہب یہ ہے کہ اس ایک مجتہد کا قول "حجت متبعہ" ہوگی کیونکہ جب اُمّتِ محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مجتہدین میں سے صرف یہی موجود ہے اس کے علاوہ اور کوئی مجتہد موجود ہی نہیں ہے تو اسی پر اُمّت کا لفظ صادق ہوگا اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے" اِنَّ اِبْرَاهِيْمَ كَانَ اُمَّةً قَانِتًا الآیۃ۔ تو جب یہ ایک مجتہد اُمّت ہوگیا تو وہ ادلّہ سمعیہ جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ سب اس کے قول کو شامل ہوں گی جیسا کہ وہ کثیر کے قول کو شامل ہوتی ہیں۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ اس ایک مجتہد کا قول حجت نہیں ہوگا کیونکہ لفظ اجماع، اجتماع سے خبر دیتا ہے اور اجماع کا کم از کم درجہ دو ہیں لہٰذا ایک مجتہد کا قول "اجماع معتبر" نہیں ہوگا بلکہ کم از کم دو مجتہد ہونے چاہئیں۔ صاحب النامی فرماتے ہیں کہ یہ قول قوی ہے کیونکہ واحد پر لفظِ اُمّت کا اطلاق مجازاً ہوا ہے یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام پر لفظِ اُمّت کا اطلاق آپ کی تعظیم کی بنا پر مجازاً ہوا ہے اور آپ کے بارے مجاز کے ارتکاب سے آپ کے غیر پر لفظ اُمّت کے اطلاق کا ارتکاب لازم نہیں آتا ہے۔

قولہ ولا عبرۃ الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں کا اجماع پر ثابت رہنا حتیٰ کہ وہ مر جائیں"۔ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اجماع کے حجت ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا وفات پا جانا شرط نہیں ہے" بلکہ جب ایک بار اجماع ہوگیا تو وہ اجماع حجت ہے اہلِ اجماع کی موت اور عدمِ موت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ **فائدہ**: اس مسئلہ میں چار مذہب ہیں۔ اوّل۔ انعقادِ اجماع کے لئے اجماع کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا مطلقاً شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک ساعت بھی ایک امر پر اتفاق ہوگیا تو نہ ان کے لئے اور نہ ان کے غیر کے لئے جائز ہے کہ اس کے بعد اس سے رجوع کریں۔ یہ مذہب جمہور علماء کا ہے۔ **ثانی**: انعقادِ اجماع کے لئے اجماع کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا مطلقاً شرط ہے حتیٰ کہ اس کے بعد ان کے بعض یا جمیع کے لئے رجوع جائز ہے اور اسی طرح ان کے غیر کے لئے مخالفت جائز ہے۔ ہاں جب تمام فوت ہو جائیں تو اب رجوع نہیں ہو سکتا اور نہ مخالفت ہو سکتی ہے۔ یہ مذہب ابن فورک و احمد بن حنبل کا ہے۔ **ثالث**: انعقادِ اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا اجماع سکوتی میں شرط ہے اس کے غیر میں نہیں یہ مذہب استاد ابو اسحاق الاسفرائنی اور صاحب الاحکام کا ہے۔ رابع اگر اجماع کی سند قیاس ہے تو مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا شرط ہے اور اگر نص قاطع ہے تو پھر نہیں یہ امام الحرمین کا مذہب ہے۔ اور ان مذاہب اربعہ میں سے مذہب اوّل مختار ہے کیونکہ ادلّہ سمعیہ عام ہیں اُس اجماع کو شامل بھی ہیں جس کے انعقاد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہوگیا ہو اور اُس اجماع کو بھی شامل ہے جس کے انعقاد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم نہ ہوا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ ولا لمخالفۃ اھل الھوی الخ یعنی انعقادِ اجماع کے لئے اہلِ ہوی (یعنی بدعتی) کی

مخالفت اُس امر میں کہ جس کی وجہ سے یہ لوگ ہویٰ کی طرح منسوب ہوتے ہیں قابلِ اعتبار نہیں ہے مثلاً جب فضیلت حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اجماع منعقد ہوا تو اس میں روافض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ روافض اس امر میں رفض کی طرف منسوب ہیں ہاں بعض کے قول پر یہ لوگ جس امر میں ہویٰ کی طرف منسوب ہوں اگر اُس امر کے غیر میں مخالفت کریں تو ان کی مخالفت کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ تفصیلِ مقام یہ ہے کہ مجتہد بدعتی کی بدعت جب کفر کی طرف مُفضی ہو مثل مجسّمہ اور غالی روافض کے تو کافر کی طرح ان کا قول اصلاً قابلِ اعتبار نہیں ہوگا اور اگر ان کی بدعت کفر کی طرف مُفضی نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں۔ اوّل ان کی مخالفت مطلقاً قابلِ اعتبار نہیں ہے۔ دوم ان کی مخالفت مطلقاً قابلِ اعتبار ہے۔ سوم ان کے اپنے حق میں معتبر ہے اور ان کے غیر کے حق میں قابلِ اعتبار نہیں ہے پس "اتفاق مع مخالفتہ" اس کے حق میں حجت نہیں ہوگا اور اُس کے غیر کے حق میں حجت ہوگا اور شمس الائمہ فرماتے ہیں کہ وہ صاحبِ بدعت جو لوگوں کو بدعت کی دعوت تو نہیں دیتا ہے لیکن بدعت کے ساتھ مشہور رہے تو اس کے بارے میں بعض علماء کہتے ہیں کہ اس کا قول اُس امر میں قابلِ اعتبار نہیں ہوگا جس امر میں یہ بدعت کے ساتھ گمراہی میں مبتلا ہوا ہے اور جس امر میں بدعت کا مرتکب نہیں ہوا ہے اس میں اس کا قول معتبر ہوگا یہ قول چہارم ہے صاحب النامی فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کی طرف مائل ہوئے ہیں کیونکہ شخص مذکور اُمت میں داخل ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ شخص مذکور اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہوگیا ہے اور یہ اہلیت اجتہاد اور امت میں ہونے کے لئے مانع نہیں ہے علاوہ اس کے اس کا صدق اُس امر میں ظاہر ہے جس امر کی اس نے اپنے اجتہاد سے تبرّی کی ہے خصوصاً اس امر میں کہ جس میں یہ ہویٰ کی طرف منسوب نہیں ہے اور علماء محققین نے مذہب اول کو پسند کیا ہے اور انہوں نے شخص مذکور کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ فاسق ہے اور فسق کی وجہ سے اُس کی عدالت ساقط ہوگئی ہے پس اس کا قول مطلقاً قابلِ اعتبار نہیں ہوگا جس طرح کہ کافر اور صبی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے۔

قولہٗ **ولا عبرۃ من لا رأی** الخ یعنی نہ اُس شخص کی مخالفت کا اعتبار ہے جو اس باب میں رائے نہیں رکھتا ہے جیسے عوام ہیں مگر اُس باب ہیں جس میں رائے سے استغناء ہو۔ تفصیلِ مقام یہ ہے کہ احکام دو طرح کے ہیں، ایک وہ احکام ہیں جن میں رائے کی احتیاج نہیں ہوتی ہے جیسے نقلِ قرآن و اعدادِ رکعات اور دوسری قسم وہ احکام ہیں جن میں رائے کی احتیاج ہوتی ہے جیسے امورِ نکاح وطلاق وعتاق وغیرھا۔ قسم اول میں عوام کا قول معتبر ہے اور اُس شخص کا قول بھی معتبر ہے جو مجتہد نہ ہو حتیٰ کہ اگر ان میں سے کسی ایک نے بھی مخالفت کردی تو اجماع منعقد نہیں ہوگا" در قسم ثانی میں عوام اور جو شخص مجتہد نہ ہو اُس کا قول قابل اعتبار نہیں ہے اور ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔

اِس مسئلہ میں تین اقوال ہیں اوّل: عوام کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہے بلکہ صرف مجتہدین کے اقوال کا اعتبار ہے یہ جمہور کا مذہب ہے ان کا کہنا ہے کہ عامی شخص تو مجتہد کا مقلّد ہوتا ہے تو اس پر اپنے امام کا قول واجب ہے اُس کے لئے مخالفت جائز نہیں ہے لہٰذا اس کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ اجماع کے انعقاد کے بعد خود مجتہد کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سلف یعنی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اس امر پر متفق تھے کہ عامی شخص کی موافقت اور مخالفت کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں ہے اور

ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام بہت کثرت میں ہیں زمین میں شرقاً غرباً پھیلے ہوئے ہیں ایک دوسرے کی کوئی معرفت نہیں رکھتے ہیں پس نہ تو ان کا ضبط ممکن ہے اور نہ ان کے اقوال پر اطلاع ممکن ہے پس اگر ان کی موافقت و مخالفت کو معتبر قرار دیا جائے تو انعقادِ اجماع ممکن نہیں ہے۔

وھذا ھو الحق المبین، قول ثانی یہ ہے عوام کا قول مطلقاً معتبر ہے کیونکہ ان کا شمار اُمت میں ہوتا ہے اور تمام اُمت کے لئے عصمت ثابت ہے نہ کہ بعض (یعنی مجتہدین کے لئے) یہ قول قاضی ابوبکر باقلانی کا مختار ہے اور قول ثالث یہ ہے کہ جس حکم میں رائے کی احتیاج ہے اس میں تو عوام کی مخالفت و موافقت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس حکم میں رائے کی احتیاج نہیں ہے اس میں عوام کی موافقت و مخالفت کا اعتبار ہوتا ہے یہی کثیر محققین اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلٰى مَرَاتِبَ فَالْأَقْوٰى إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهُ لَاخِلَافَ فِيهِ فَفِيهِمْ أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ. وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الَّذِيْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِأَنَّ السُّكُوْتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلٰى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ عَلٰى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالِفٌ فَقَدِ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَا يَكُوْنُ إِجْمَاعًا لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَا يُبْطِلُ قَوْلَهُ، وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ وَفِيمَا لَمْ يَسْبِقْ لٰكِنَّهُ فِيمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْآحَادِ ۔۔

ترجمہ: پھر اجماع کے چند درجے ہیں۔ سب سے قوی وہ اجماع ہے جو کسی پیش آمدہ مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق بطور نص (یعنی زبان سے کہہ کر) کے ہو کیونکہ اس مرتبہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ان میں اہل مدینہ اور عترت رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شامل ہیں پھر وہ اجماع جس میں بعض صحابہ سے زبان سے کہہ کر کے اتفاق ثابت ہو اور بعض نے سکوت کیا ہو (یعنی باقی حضرات نے سکوت سے

اظہار رضا و اتفاق کیا ہو کیونکہ سکوت کا "دلالت علی التقریر" کے اعتبار سے نص سے کم درجہ ہے۔ پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والوں کا اجماع ایسے حکم پر جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کوئی قول مخالف ظاہر نہیں ہوا پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والوں کا ایسے ایک قول پر اتفاق کر لینا جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں اختلاف رہا ہو۔ پس اس درجہ میں علماء کرام کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر دور کے علماء کا اجماع حجت ہے خواہ اس حکم میں اختلاف ہوا ہو اور خواہ اس میں اختلاف نہ ہوا ہو لیکن جس میں اختلاف نہیں وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہے اور جس میں اختلاف ہوا ہے وہ بمنزلہ خبر واحد ہے۔

تقریر و تشریح

قولہ **ثم الاجماع** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اُن حضرات کے بارے میں بحث سے فارغ ہوئے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے تو اب اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اجماع کے چار درجے ہیں۔ اول: قوی ترین ہے وہ اجماع ہے جو کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق زبان سے کہہ کر کے ہو بایں طور کہ وہ سب مل کر کے کہیں " **اجمعنا علیٰ کذا** " کہ ہم نے اس مسئلہ کے حکم پر اتفاق کیا اور اجماع کے اس درجہ کے قوی ترین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس اجماع کے حجت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں صحابہ اور عترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اہل مدینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع موجود ہے اور پھر تمام کی طرف سے نص ہے پس اجماع کا یہ درجہ آیت قرآنی اور خبر متواتر کی مثل ہو گیا حتیٰ کہ اس کے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے بارے میں اجماع اسی قبیل سے ہے۔

قولہ **ثم الاجماع** الخ۔ یہ اجماع کے دوسرے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ اجماع ہے کہ جس میں بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے زبان سے کہہ کر کے اتفاق ثابت ہو اور بعض نے سکوت کیا ہو اور اس قول کو رد نہ کیا ہو بایں طور کہ انہوں نے سکوت سے رضا اور اتفاق کا اظہار کیا ہو یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر استقرار المذہب سے پہلے بعض اہل اجماع سے زبان سے بول کر کے اتفاق ثابت ہو اور یہ اہل عصر میں منتشر ہو گیا ہو اور اس میں تامل کرنے کا وقت بھی گزر گیا ہو اور کوئی مخالف قول ظاہر نہ ہوا ہو تو یہ جمہور کے نزدیک اجماع ہے اور اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اور اجماع کا یہ درجہ اجماع کے پہلے درجہ سے کم مرتبہ ہے کیونکہ سکوت، تقریر حکم پر دلالت کرنے کے اعتبار سے نص سے کم مرتبہ ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی تفصیل مقام یہ ہے کہ علماء کرام نے اجماع سکوتی کے بارے میں اختلاف کیا ہے، قول اول یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت ہے اور اجماع صحیح ہے یہ ہمارے اکثر اصحاب اور امام احمد بن حنبل اور بعض شافعیہ اور ابی اسحاق اسفرائنی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار ہے **وھو قول الجبائی الا انہ اشترط فی ذلک انقراض العصر علی السکوت** ۔ قول ثانی یہ ہے کہ " اجماع سکوتی " حجت نہیں ہے اور نہ یہ اجماع صحیح ہے۔ یہ ہمارے اصحاب سے صرف عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور داؤد ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے اور یہی ابوبکر باقلانی اشعری اور بعض معتزلہ اور امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ایک قول کے مطابق

حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے ۔ قول ثالث یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے لیکن یہ حجت ہے اور یہ قول ابی ہاشم اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے اور اسی قول کو علامہ ابن حاجب نے مختصر کبیر میں اختیار کیا ہے اور یہی صاحب الاحکام کا مذہب ہے ۔ قول رابع یہ ہے کہ اگر یہ مجتہد کا فتویٰ ہے تو یہ اجماع ہے اور اگر حکم حاکم ہے تو پھر یہ اجماع نہیں ہے ۔ یہ ابو علی بن ابی ہریرہ شافعی کا مختار ہے ۔ جمہور نے اپنے مدعیٰ پر دو وجہ سے استدلال کیا ہے ۔ وجہ اول یہ ہے کہ تمام مجتہدین سے تکلم غیر معتاد ہے بلکہ معتاد یہ ہے کہ کبار ایک فتویٰ صادر فرماتے ہیں باقی حضرات اِس کو تسلیم کر لیتے ہیں پس ان حضرات کا اظہار خلاف سے سکوت اس امر پر ظاہر دلیل ہے کہ یہ اس حکم میں دوسروں کے ساتھ متفق ہیں کیونکہ یہ عادت مستمرہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہلِ علم اجتہاد اور طلبِ حکم اور اُس چیز کے اظہار کی طرف جلدی کرتے ہیں جس کو وہ حق سمجھتے ہیں تو جب باقی حضرات میں سے کسی کی طرف سے باوجود طولِ زمان اور ارتفاعِ موانع کے خلاف ظاہر نہیں ہوا ہے تو یہ صریح دلیل ہے کہ یہ حضرات حکم مذکور میں متفق اور راضی ہیں تو یہ سکوت بمنزلہ تصریح کے ہو گیا ۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مجتہد پر وقوع حادثہ کے وقت اُس حکم کو ظاہر کرنا واجب ہوتا ہے جو کہ اس کے نزدیک حق ہوتا ہے تو جب یہ مجتہد خاموش رہا تو اس کا خاموش رہنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس کے نزدیک حق ہے کیونکہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ اُس مجتہد کی شان سے بعید تر ہے جو کہ اقامتِ حق میں کوشاں رہتا ہے خصوصاً یہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی شان پاک سے بعید تر ہے ۔ اور جنہوں نے اجماع سکوتی کے اجماع اور حجت ہونے کی نفی کی ہے یوں استدلال کیا ہے کہ کسی مجتہد کا سکوت وفاق پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ سکوت کبھی اور وجوہات کے پیشِ نظر ہوتا ہے اُن میں سے ایک وجہ سکوت یہ ہو سکتی ہے کہ اُس مجتہد نے ابھی تک مسئلہ مذکور کے حکم میں عدم فرصت کی بناء پر اجتہاد ہی نہ کیا ہو یا مجتہد مذکور نے اجتہاد تو کیا ہے لیکن ابھی تک کسی حکم تک نہیں پہنچ سکا ہے یا اس اجتہاد سے حکم مذکور کا خلاف ثابت ہوا ہے لیکن یہ اِس اعتماد پر خاموش رہا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور یا اُس کے عندیہ کے اظہار سے فتنہ اُٹھے گا ۔ یا یہ مجتہد، اُس فتویٰ دینے والے مجتہد کے خوف سے خاموش رہا ہو جس نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مسئلہ عول کے بارے میں منقول ہے ۔ **الجواب** یہ احتمالات اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن یہ مجتہدین محققین کے ظاہر احوال کے خلاف ہیں باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قصہ غیر ثابت ہے ۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو حق کی بات بہت عقیدت سے قبول فرماتے تھے اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ کثیر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کا خلاف ظاہر ہوا ہے ۔

قولہ **ثم اجماع من بعد الصحابۃ علی حکم لم یظھر فیہ** الخ یہ اجماع کے تیسرے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کے بعد ہر ہر دور کے لوگوں کا اجماع ہے بشرطیکہ ان کا اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قول کے مخالف نہ ہو پس یہ اجماع خبر مشہور کے حکم میں ہے ظن کا فائدہ تو دیتا ہے مگر یقین اور قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا ہے ۔

قولہ **ثم اجماعھم** الخ یہ اجماع کے چوتھے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والے لوگوں کا ایسے ایک قول پر اجماع کر لینا ہے جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے

دور میں اختلاف رہا ہو۔ بایں طور کہ ایک حکم میں پہلے دو قول پر اختلاف تھا پھر بعد والوں نے ان میں سے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا جیسے ام ولد کی بیع کا مسئلہ ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز ہے پھر بعد والے لوگوں نے اس کے عدم جواز پر اجماع کر لیا تو اجماع کی یہ قسم مرتبے میں سب سے کمتر ہے کہ یہ خبر واحد کے حکم میں ہے جس سے عمل تو واجب ہوتا ہے لیکن اس سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے تو اس کو قیاس پر تقدم حاصل ہوگا جس طرح کہ خبر واحد کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

قولہ فقد اختلف العلماء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اجماع کے چوتھے مرتبے کے ادون ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس درجۂ اجماع میں علماء نے اختلاف کیا ہے بعض یعنی اہل الظواہر اور ابوبکر صیرفی شافعی اور شیخ ابوالحسن اشعری اور احمد بن حنبل اور امام غزالی اور الجوینی (وھو امام الحرمین) اور بعض مشائخ نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہ سے بھی نقل کیا ہے کہ اجماع کی یہ قسم اجماع صحیح نہیں ہے حتیٰ کہ مسئلہ اجتہادیہ اسی طرح اجتہادیہ ہی باقی رہے گا جس طرح کہ پہلے تھا اور ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ اس اجماع کے قول مخالف کو لے لیں اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس اجماع میں اتفاق اُمت حاصل نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اس میں قول مخالف موجود ہے اور اس مخالف کے فوت ہو جانے سے اس کا قول باطل نہیں ہوتا ہے (والا لزم تعطل المذاھب الماضیۃ) پس جب جمیع اُمت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا ہے جو کہ اجماع کے لئے شرط ہے تو اجماع منعقد نہیں ہوا ہے صاحب النامی اس کے جواب میں فرماتے ہیں والجواب انہ منقوض لما اذا لم یستقر خلا فھم فانہ یجری فیہ وھو حجۃ اتفاقاً انتہیٰ۔

قولہ وعندنا الخ یعنی ہمارے کثیر اصحاب اور اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور یہی امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے اور بعض مشائخ نے یہی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے بھی نقل کیا ہے اور یہی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے کہ ہر دور کے علماء کا اجماع خواہ اُس حکم کے متعلق ہو جس میں اختلاف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نہ ہوا ہو اور خواہ اس میں اختلاف ہوا ہو حجۃ ہے پس یہ دونوں اجماع حجۃ ہونے میں مساوی ہیں کیونکہ ادلّہ سمعیہ عام ہیں دونوں کو شامل ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ان کا اجماع حجۃ نہ ہو تو لازم آئے گا۔ الامۃ الاحیاء اپنے اجماع میں خطاء پر ہو" وھو المجمعون من اھل العصر الثانی" اور اُن ادلّہ کی وجہ سے لازم تو باطل ہے جو اُمت کی "عصمۃ عن الخطاء" پر دلالت کرتی ہیں لہٰذا ملزوم بھی باطل ہوگا۔ لیکن جس حکم کے بارے میں اختلاف نہیں ہوا ہے اس پر جو اجماع ہوگا وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا اور جس حکم کے بارے میں اختلاف ہوا ہے اس پر جو اجماع ہوگا وہ خبر واحد صحیح کے حکم میں ہوگا۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِيْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا

بِالْاَفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ ۞ ۞ ۞ ۞

ترجمہ: اور جب سلف کا اجماع ہر زمانہ میں بطور تواتر کے منقول ہو کر کے ہم تک پہنچے تو وہ اجماع حدیث متواتر کے حکم میں ہوگا اور جب وہ احاد کے ذریعہ ہم تک پہنچے تو وہ خبر واحد کے حکم میں ہوگا اور وہ اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے لیکن جب وہ احاد کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے تو وہ عمل کو تو واجب کرے گا۔ علم یقین کا فائدہ نہیں دے گا اور وہ قیاس پر مقدم ہوگا۔

تقریر و تشریح

قولہ **واذا انتقل** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے ہم تک پہنچنے کی کیفیت اور اس اعتبار سے اس کے مراتب کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اجماعِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جب ہم تک ہر زمانہ کے لوگوں کے اتفاق سے تواتراً منقول ہو کر کے پہنچے تو یہ اجماع حدیث متواتر کے حکم میں ہوگا حتی کہ یہ علم یقینی اور عمل کو واجب کرے گا جیسے حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر ان کا اجماع ہے کیونکہ یہ اجماع ہم تک نقلِ متواتر سے پہنچا ہے اور جب یہ اجماع احاد یعنی خبر واحد کے ذریعہ پہنچے تو یہ خبر واحد کے حکم میں ہوگا جیسے عُبیدہ سلیمانی کا قول کہ ظہر سے پہلے چار رکعت سنت کی محافظت اور اسفار فی الفجر اور ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے شادی کی حرمت اور خلوت صحیحہ سے لزوم کل مہر پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ اور نقل اجماع کے سلسلہ میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حدیث متواتر کی طرح حدیث مشہور کے ساتھ نظیر پیش نہیں کی کیونکہ اصولیوں کے نزدیک حدیث مشہور اور حدیث متواتر کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ حدیث مشہور اُسے کہا جاتا ہے جو کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں حدِ تواتر کو نہ پہنچے البتہ اس کے بعد ہر زمانہ میں متواتراً منقول ہوئی ہو اور نقل اجماع میں یہ صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں تو اجماع نہیں تھا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں یا اس کے بعد اجماع انعقاد پذیر ہوتا رہا ہے، تو دورِ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد اجماع کے نقل کی صرف دو ہی صورتیں ممکن ہیں بذریعہ تواتر یا آحاد اور یہاں مشہور کی صورت متحقق نہیں ہو سکتی ہے۔ فافہم

قولہ **وھو یقین** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے سُنت اور اجماع کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان فرماتے ہیں کہ جس طرح سنت اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ معصوم کی طرف منسوب ہے اسی طرح اجماع اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ الامۃ المعصومۃ عن الخطاء کی طرف منسوب ہے لیکن اجماع جب ہم تک آحاد کے ذریعہ پہنچا ہے تو یہ عمل کو تو واجب کرے گا علم یقینی کو نہیں یعنی یہ خبر احاد کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے ظنی ہو گیا ہے جیسا کہ سنت، خبرِ احاد سے

منقول ہونے کی وجہ سے ظنی ہو جاتی ہے اسی لئے اجماع مذکور اور سنت مذکورہ دونوں عمل کو تو واجب کرتے ہیں علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اور اسی لئے ان دونوں کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور اجماع مذکور قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ سنت قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ قیاس اصل کے اعتبار سے ظنی ہے یہ تو جمہور کا مذہب ہے اور ہمارے بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ اور حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ خبر واحد کے ساتھ اجماع ثابت نہیں ہوتا ہے اور نہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اپنے اس مدعیٰ پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اس میں دلیل ظنی کے ساتھ اصول فقہ میں سے ایک اصل عظیم کا اثبات ہوتا ہے اور اس اجماع کا خبر واحد پر قیاس ہوا ہے اور اصول تو دلیل ظنی کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اصل ایسی حجت قطعیہ اعتقادیہ ہے کہ اس کے ساتھ احکام عملیہ کا اثبات ہوتا ہے" لہٰذا خبر واحد سے اجماع کا اثبات ممکن نہیں ہے۔ **فائدہ:** اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ" اجماع الاکثر مع مخالفۃ الاقل" منعقد ہوتا ہے یا کہ نہیں اس کے بارے میں چھ اقوال معروف ہیں قول اول یہ ہے کہ ایسا اجماع معتبر نہیں ہے یہ جمہور علماء کا مذہب ہے۔ قول ثانی ایسا اجماع معتبر ہے یہ محمد بن جریر طبری وابی بکر رازی حنفی اور ابی الحسن الخیاط اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ (ایک روایت کے مطابق) کا مذہب ہے قول ثالث ایسے اجماع میں اگر مخالفوں کا عدد، عدد تواتر کو پہنچ جائے تو یہ اجماع منعقد نہیں ہوگا ورنہ منعقد ہو جائے گا یہ اکثر اصولیوں کا مذہب ہے قول رابع اگر ایسے اجماع میں اکثر نے مخالف کے اجتہاد کو تسلیم کرلیا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا ورنہ یہ اجماع منعقد ہو جائے گا۔ قول خامس یہ ہے کہ ایسا اجماع اجماع صحیح نہیں ہے ہاں حجت ہوگا۔ قول سادس یہ ہے کہ اس میں اکثر کا اتباع اولیٰ ہے اور اس کا خلاف جائز ہے۔ صاحب النامی فرماتے ہیں کہ قول ثانی حق ہے اور انہوں نے اس کے حق ہونے پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔ دلیل اول۔ المؤمنین اور الامۃ کا لفظ جو کہ ان ادلہ میں وارد ہوا ہے جو کہ عصمۃ الامۃ پر دلالت کرتی ہیں اور اجماع کا حجت ہونا دونوں اکثر پر صادق ہیں اگرچہ ایک یا دو ان کی مخالفت ہی کریں جیسا کہ یہ عرف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "بنو تمیم یکرمون الضیف ای اکثرھم" دلیل دوم۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " اتبعوا السواد الاعظم" اور یہ اکثر ہی ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا غیر صحابہ کے لئے یہ ارشاد" من شذ شذ فی النار" اور واحد واثنان جمہور کی نسبت سے شاذ ہیں معتوب ہیں۔ ان کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دلیل سوم: اجماع ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق ہے باوجود حضرت علی وسعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مخالفت کے اور اس کو اجماع ہی شمار کیا گیا ہے ومن انصف فی نفسہ لعلم ان اشتراط الکل یھدم اساس الاجماع۔

قیاس اور رائے مجتہد

قیاس کی تعریف * قیاس کی ضرورت * قیاس کا ثبوت * اور مدار قیاس

اصول فقہ میں "قیاس کو چوتھا درجہ حاصل ہے اور مشہور و معروف دلائل فقہ میں چوتھی دلیل ہے۔ قیاس کے لغوی معنیٰ "التقدیر" اور المساواۃ، یعنی اندازہ کرنا، برابر کرنا، آتے ہیں اور علماء کی اصطلاح میں اس کی یہ تعریف منقول ہے۔

الحاق مَسئلۃٍ، لَانصّ عَلیٰ حکمِھا بمسئلۃ ورد النّص بحکمھا فی الحکم الذی وردبہِ النّص لتساوی المسئلتین فی محل الحکم [1]

کسی ایسے مسئلہ کا الحاق کہ جس کے حکم پر کوئی نص وارد نہ ہوئی ہو، ایسے مسئلہ کے ساتھ ہو کہ وہ منصوص ہے اور اس پر حکم وارد ہوا ہے تاکہ علت حکم میں دونوں کے مابین برابری ہوجائے اس الحاق کا نام قیاس ہے۔

جس مسئلہ پر قیاس کیا گیا اور وہ منصوص ہے اس کو مقیس علیہ یا اصل سے موسوم کرتے ہیں اور مقیس علیہ وہ حکم جو نص میں وارد شدہ ہے اس کو حکم اصل کہتے ہیں۔ اور جس مسئلہ پر حکم وارد شدہ نہیں بلکہ اس کے الحاق کا قصد کیا اس کو مقیس یا فرع سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور جس بنیاد پر اس کا حکم مقیس علیہ کے حکم کے موافق ہوا ہے اس کو علّت سے تعبیر کرتے ہیں [2]

اذا اخذوا حکم انواع من الاصل سمّوا ذٰلک قیاسا لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم وَ العلّۃ [3]

جب اہل اجتہاد نے درپیش مسئلہ کا حکم استنباط کیا ہو اصل کی انواع سے تو اس "اخذ حکم" کو قیاس سے موسوم کرتے ہیں کیونکہ فرع کا اصل کے ساتھ حکم و علت میں برابری کا اندازہ کرتے ہیں۔

کیا قیاس کی ضرورت ہے؟

یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ حالات ایک ہی طرح کے پیش آئیں اور ان کے شرعی احکامات منصوص ہوں۔ جب تک نبیؐ اپنی قوم اور امت کے درمیان تشریف فرما ہوتے ہیں اور امت کو کسی درپیش مسئلہ میں حکم کی ضرورت ہو تو باری تعالیٰ بذریعہ وحی حکم نازل فرما دیتے ہیں خواہ وہ آیات قرآنیہ کی صورت میں ہوں یا ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شکل میں، یہی وجہ ہے کہ قرآن وسنت کو اولین درجہ حاصل ہے۔

مگر جب کہ امت کے درمیان نبیؐ تشریف فرما نہ ہوں اور وحی کا سلسلہ بند ہوجائے تو اب امّت کے لئے جدید قسم کے درپیش مسائل میں حکم شرعی کی ضرورت پیش آئے گی اور یہ سلسلہ روز بروز بڑھتا جائے گا اسی اعتبار سے شرعی حکم کی ضرورت بھی بڑھتی جائے گی۔ ایسی صورت میں ان کے شرعی احکامات کس طرح معلوم کئے جائیں؟ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم آخری رسول ہیں اور

---

[1] المدخل ص۱۹۸ ۔ [2] ایضاً ص۱۹۹ ۔ [3] نور الانوار عہ ماخوذ از مشکوٰۃ الانوار جلد اوّل

آئندہ وحی کا سلسلہ کبھی بھی جاری ہونے والا نہیں۔ باری تعالیٰ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے علماء عظام کو یہ شرف بخشا کہ قرآن وسنت کی روشنی میں استنباط مسائل کریں، اور درپیش مسائل کے شرعی احکامات دریافت کریں جس کو اہلِ اصطلاح قیاس واجتہاد کہتے ہیں۔

قیاس اور اجتہاد امت کے لئے ایک ناگزیر چیز ہے، جس کے بغیر اسلامی زندگی گزارنا نہایت دشوار امر ہے۔

چنانچہ خود نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات صحابہؓ کو اس کی اجازت فرمادی تھی جیسا کہ حضرت معاذؓ کی روایت اس پر خوب روشنی ڈالتی ہے۔ اور حضرات صحابہؓ، تابعینؒ کا اس پر عمل تھا۔ اور قیاس واجتہاد کے ذریعہ حضرات صحابہؓ اور تابعینؒ نے بے شمار فتاویٰ صادر کئے تھے جن کی مثالیں بے شمار ہیں، اور حضرات تابعینؒ کے بعد باقاعدہ فنی صورت میں اس کے اصول کو ضبط کیا گیا۔ اور باقاعدہ ائمہ مجتہدین نے ان اصول وضوابط کے تحت ان کو جمع کرکے ترتیب دیا اگر شریعت قیاس واجتہاد کی اجازت نہ دیتی تو آج انسانیت قانون کے ایک بڑے ذخیرہ سے محروم ہوتی۔ **الیوم اکملتُ لکم دینکم واتممتُ علیکم نعمتی الآیۃ** ــــ میں اس حقیقت کا اعلان ہے کہ دینِ الٰہی اور شریعتِ محمدیؐ ایسے اصولوں کے ساتھ کامل اور مکمل ہے کہ اس کی روشنی میں قیامت تک ہر نوع کے پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے۔ جس کی مثال دنیائے انسانیت کے سامنے موجود ہے۔ **ذٰلک فضل اللہ یؤتیہ من یشآء**

قیاس کا مدار

اہلِ اصول نے اس کی تصریح کی ہے کہ ہر نص کسی نہ کسی علت کے ساتھ معلول ہے اور قیاس میں دار ومدار علت پر ہے جب تک مقیس علیہ اور مقیس میں علت ایک نہ ہوگی اس وقت تک قیاس درست نہ ہوگا۔ البتہ علت اور حکمت میں فرق ہے اور قیاس کا مدار حکمت پر نہیں ہوگا۔ حجۃ اللہ البالغہ میں ہے۔

لایصلح القیاس لوجود المصلحۃ ولکن لوجود علۃ مضبوطۃ ارید علیھا الحکم[۱] مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے بلکہ مضبوط علت ہی پر قیاس ہوگا اور وہی حکم کا مدار بنے گی۔

قیاس کا ثبوت

قیاس حجت شرعی ہے جس کے دلائل بے شمار ہیں جو کہ قرآن وسنت اور عمل صحابہؓ نیز اجماع امت سے ثابت شدہ حقیقت ہے۔[۲]

اصولِ فقہ میں تفصیل کے ساتھ وہ موجود ہیں چند دلائل ملاحظہ ہوں:۔

فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ (حشر) پس اے عقل والو تم سبق حاصل کرو۔

حضرات فقہاء کرام نے اعتبار کا مطلب یہ بیان فرمایا:۔

ردالشیئ الی نظیرہ ای الحکم علی الشیئ بما ھو ثبت نظیرہ[۳] کسی شئے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا۔

حدیث شریف میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا حاکم بناکر روانہ فرمارہے تھے تو آنجناب نے دریافت فرمایا۔

بم تقضی یامعاذ؟ قال بکتاب اللہ آپؐ نے فرمایا اے معاذؓ تم کس سے فیصلہ کروگے۔ حضرت

۱؎ حجۃ اللہ البالغہ باب الفرق بین المصالح والشرائع: اس کی تفصیل انشاء اللہ قانون اسلام عقل کی روشنی میں پیش کی جائے گی۔ اسلام غزلہ۔ ۲؎ المدخل ص۱۹۹ ۳؎ توضیح ص نور الانوار۔

تعالیٰ قال فان لم تجد؟ قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد؟ قال اجتهد برائی، فقال عليه السلام الحمد لله الذی وفق رسول رسوله بما يحب و يرضى به رسوله [1]

معاذؓ نے کہا قرآن مجید سے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم نہ پاسکو، تو حضرت معاذؓ نے کہا حدیث پاک سے، آپ نے فرمایا کہ اگر وہ بھی نہ ملے، تو پھر حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ اجتہاد کروں گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تائید فرمائی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حمد ہے اس ذات کے لئے جس نے اپنے رسول کے رسول کو اس بات کی توفیق دی جس سے وہ خود راضی ہے اور اسے پسند کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو آپ یقیناً ناپسند فرماتے۔ جبکہ آپؐ نے اس پر باری تعالیٰ کی حمد و ثنا فرمائی۔ جو کہ بیّن ثبوت ہے کہ یہ دلیل، دلیل قوی ہے۔ اس روایت کے علاوہ اور بھی روایات بکثرت پیش کی جاسکتی ہیں۔ شارح منار، نور الانوار نے قیاس کو نقلاً وعقلاً حجت شرعی ہونا ثابت فرمایا ہے۔ اس امر کے لئے بکثرت ایسی مثالیں اس جگہ دی جاسکتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیاس فرمایا اور آپ کے بعد حضرات خلفائے راشدین وصحابہ کرامؓ نے قیاس کے ذریعہ احکام کا استنباط فرمایا۔

حضرت امام مزنیؒ شاگرد امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔

الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا، وهلم جرًّا استعملوا القياس فى الفقه فى جميع الاحكام [2]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک تمام فقہاء تمام احکام میں قیاس سے (برابر) کام بناتے رہے قیاس پر عمل کرتے رہے اگر حکم صراحۃً قرآن میں موجود نہ پایا۔

مختصراً اس جگہ انہیں چند سطور پر اکتفا کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قیاس کرنا مشروع ہے اور ضرورت پر محمود ہے۔ علامہ ابن عبد البرؒ نے جامع بیان العلم میں قرآن وسنت اور سلف کے اقوال (اجماع) کے بعد قیاس کرنا اتنے صحابہؓ اور تابعینؒ سے ثابت کیا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابو درداءؓ، حضرت حسن بصریؒ، امام محمد بن حسنؒ، حضرت امام شافعیؒ وغیرہ اس کے بعد حضرات مجتہدین کی فہرست نقل فرمائی ہے جس میں صحابہؓ اور تابعینؒ شامل ہیں یہ فہرست تقریباً ۷۵ حضرات کی ہے۔

ابن عبد البرؒ ارشاد فرماتے ہیں۔

"ابو عمرؒ" کہتے ہیں اس تصریح سے (اوپر ایک قول منقول ہے) کہ اجتہاد مستحکم اصول پر ہونا چاہیے۔ آگے ارشاد فرماتے ہیں کسی کے لئے روا نہیں کہ خدا کے دین میں کوئی ایسی بات کہے جس کی اصل خود دین میں موجود نہیں، اس بارے میں ائمہ اسلام متفق ہیں، اور سلف وخلف میں سے کسی نے کوئی اختلاف نہیں کیا۔

---

[1] اصول الشاشی ص نور الانوار ص ۲۲۴۔ [2] مختصر جامع العلم ابن عبد البر ص ۱۳۳

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں :- قیاس کرنے کا مجاز وہی ہے جو آلات قیاس کا مالک ہے یعنی کتاب اللہ سے واقف ہے۔ فرائض وآداب، ناسخ ومنسوخ، عام وخاص، نصائح ومستحبات کا عالم ہے۔ محتمل مسائل میں سنت رسول اللہ اور اجماعِ امت سے استدلال کرسکے، ایسا معاملہ پیش آجائے جس کا حکم کتاب اللہ میں نہیں ہے تو سنت نبوی اور اجماع امت پر نظر ڈالے، یہاں بھی نہ ملے تو پہلے کتاب اللہ پر قیاس کرے، پھر سنت رسول اللہؐ پر، پھر سلف صالحین کے مسلّم قول پر جس میں اختلاف کسی کے لئے روا نہیں۔ کہ ان اصولوں سے اور ان پر قیاس سے ہٹ کر دینِ الٰہی میں کوئی بات کہے قیاس کرنے کا منصب اسی کو ہے جو اگلے بزرگوں کے طریقوں، سلف کے اقوال، امت کے اجماع واختلاف اور زبان عرب سے بخوبی واقف ہو، عقل سلیم بھی رکھتا ہو، مشتبہ امور میں تمیز سے کام لے سکے رائے قائم کرنے میں جلد باز نہ ہو، مخالف کی بات سننے سے انکار نہ کرتا ہو، کیونکہ مخالف کی بات پر توجہ دینا نقصان دہ نہیں، نفع ہی ہے۔ ممکن ہے انسان غفلت میں پڑا ہو، اور مخالف سے ہوشیار ہوجائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مخالفت اس کے قول کی صحت وفضیلت کو اور نمایاں کردے۔

بہرحال قیاس واجتہاد میں پوری سعی وکاوش سے کام لیتے رہنا، اور اپنے نفس کا کما حقہٗ محاسبہ کرتے رہنا چاہیے۔ ایسا نہ ہو کہ عجب وضد راہ روک دے۔ جب ایسا آدمی قیاس کرنے بیٹھے اور دوسرے اختلاف کریں تو اسے اپنی ہی بصیرت پر عمل کرنا چاہیے۔ روا نہیں ہے کہ اپنا اجتہاد چھوڑ کر دوسروں کی پیروی میں لگ جائے۔ [1]

۱۔ بَابُ القِیَاسْ

وَهُوَ[2] يشتمِل علىٰ بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ورفعه

قیاس شریعت کی چوتھی حجت ہے یہ حجت اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی اور کمزور ہے۔ قیاس کا باب پانچ چیزوں پر مشتمل ہے۔ نمبر ایک نفسِ قیاس یعنی قیاس کے لغوی اور شرعی معنیٰ نمبر دو شرط قیاس یعنی وہ چیزیں جن پر قیاس کی صحت موقوف ہے۔ نمبر تین رکن قیاس، اور رکن اس علّت کو کہتے ہیں جو اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع ہو۔ نمبر چار حکم قیاس یعنی وہ اثر جو قیاس کے ذریعہ سے ثابت ہو۔ اور وہ اثر حکم کا متعدی ہوتا ہے اصل سے فرع کی جانب، اور یہی نتیجہ قیاس ہے۔ نمبر پانچ دفع قیاس یعنی احناف کی عِلل مؤثرہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا دفعیہ۔

---

[1] کتاب مذکورہ ص۱۶۵، ص۱۶۶۔ [2] وھو الخ۔ جبکہ قیاس کا بیان لغوی اور شرعی ضروری امر ہے جس سے کہ جملہ مباحث کا مہمل ہونا لازم نہ ہوجائے۔ اس وجہ سے امور خمسہ میں ابتداءً لغوی اور شرعی حیثیت سے اس کی تعیین وتبیین کردی گئی ـــــــ اسی طرح بعض اعتراضات واشکالات جو ہوسکتے ہیں یا ہوئے ہیں ان کو دفع کرنا بھی اَمْر ضروری ہے۔ لہٰذا امرِ خامس میں اس کا ذکر ہے، دوم وسوم میں امور داخلی وذاتی اور امور خارجی، کہ جن پر کسی شئے کا موقوف ہونا لازم ہوا کرتا ہے، بیان ہے۔

ان سب امور کی معرفت کے بعد یہ بھی ایک ضروری امر ہے کہ شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے، جس کا امر رابع (حکم) کے ذیل میں بیان ہوا ہے۔ اسلام غفرلہٗ۔

اما الاول فالقیاس هو التقدیر لغۃ یقال قِسِ النعلَ بالنعل ای قدرہ بہ ولجعلہ نظیر الآخرِ والفقہاءُ اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل سمّوا ذٰلک قیاسًا لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم وَالعلّۃِ ۔

ترجمہ وتوضیح وتشریح !

بہرحال پہلی بات نفسِ قیاس کا بیان قیاس از روئے لغت تقدیر اور اندازکرنے کا نام ہے اور اصل اور فرع کے درمیان مساوات قائم کرنے کا نام ہے چنانچہ قس النعل بالنعل سے ہماری تائید ہوتی ہے یہ جوتا اس جوتے کے انداز پر بنا یعنی اے شخص اس جوتے کو اس جوتے کے برابر بنا تو اے شخص، یعنی مثل کے معنیٰ۔ ھو جعلۂ نظیر الاٰخر، یہ تو قیاس کے لغوی معنیٰ تھے اور قیاس کے شرعی معنیٰ مصنفؒ نے اذا اخذوا حکم الفرع من الاصل کے الفاظ سے بیان کئے ہیں یعنی فقہاء نے جبکہ لیا فرع کے حکم کو اصل سے تو اس لینے کا نام قیاس رکھدیا یعنی اصل کے حکم کو فرع کی طرف ثابت کر دیا ۔ مگر مُثبت حکم حقیقتاً اللہ تعالیٰ ہے قیاس مثبت حکم نہیں بلکہ مظہر حکم ہے فقہاء نے اس اظہار حکم الاصل الی الفرع کو قیاس اس وجہ سے کہا کہ ان فقہاء نے تقدیر اور انداز کیا تھا اور مساوی کیا تھا فرع کو اصل کے ساتھ حکم کے اندر بھی اور علت کے اندر بھی کیونکہ اصل کے اندر حکم کی جو علت تھی فرع کے اندر بھی وہی پائی جا رہی تھی اس اشتراک کی علت اور اشتراک وصف کی بنا پر اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم فرع یعنی مقیس کی طرف منتقل کر دیا گیا ۔

امّا اوّلاً فی بیان معناہ اللغوی

(فائدہ) حضرات علماء نے قیاس کے لغوی معنیٰ میں اختلاف کیا ہے ، علامہ ابن حاجبؒ اور ایک جماعت کی یہ رائے ہے کہ قیاس کے معنیٰ مساوات کے ہیں " یقال وفلان یقاس بفلان یعنی فلاں شخص فلاں کے برابر ہے (کہ اس پر قیاس کیا گیا ہے) البتہ اکثر علماء کی تحقیق تقدیر (اندازہ کرنا) کے معنیٰ میں ہے کما ھو فی المتن ! اگرچہ زیادہ ظاہر تو یہی ہے مگر مساوات کے معنیٰ بھی اس جگہ مناسب ہوسکتے ہیں چنانچہ مقیس اور مقیس علیہ غالباً برابر ہوگئے قیاس کئے جانے کے بعد۔

اسلام الحق

واما شرطہٗ فان لایکون الاصل مخصوصًا بِحُکمہ بنصّ اٰخرکقبول شہادۃ خزیمۃ وحدہ کان حکمًا ثبت بالنصّ اختصاصہٗ بہ کرامۃ لہٗ وان لا یکون الاصل معدولا بہ عن القیاس کایجاب الطّہارۃ بالقہقہۃ فی الصّلوٰۃ وان یتعدی الحکم الشرعیُّ الثابت بالنصّ بعینہ الیٰ فرع ھو نظیرہٗ ولانصّ فیہ فلا یستقیم التعلیل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربۃ لانہٗ لیس بحکم شرعی ولا لصحۃ ظہار الذمی لکونہ تغییرا للحرمۃ المتناھیۃ بالکفارۃ فی الاصل الیٰ اطلاقہا فی الفرع عن الغایۃ ولا لتعدیۃ الحکم من الناسی فی الفطر الی المکرہ وَالخاطیُٔ لان عذرھما دون عذرہٖ فکان تعدیتہٗ الیٰ مالیس بنظیرہ ولا لشرط الایمان فی رقبۃ کفارۃ الیمین والظہار وفی مصرف الصّدقات لانہٗ تعدیۃ الی مافیہ نصٌّ بتغییرہٖ والشرط الرابع ان یبقی حکم الاصل بعد

التعلیل علی ما کان قبلہٗ لان تغییرَ حکمِ النص فی نفسہٖ بالرأی باطل کما ابطلناہ فی الفروع۔

ترجمہ و توضیح

اور بہرحال شرط قیاس پس وہ چار ہیں دوؔ ان میں سے عدمی ہیں اور دوؔ ان میں سے وجودی ہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کی دوسری نص کی وجہ سے اپنے حکم کے ساتھ مخصوص متفرد نہو یہ الفاظ چار ضمنی شرطوں کو متضمن ہیں، نمبر ایک وہ حکم جس کو متعدی کیا جارہا ہے وہ شرعی ہو لغوی نہ ہو نمبر دوؔ اس حکم شرعی کا تعدیہ ایسے طور پر ہو کہ جس نص سے یہ حکم ثابت ہے، اصل تعدیہ کی وجہ سے اس میں کوئی تغیر اور تفاوت نہ ہو نمبر تینؔ فرع بالکل اصل کی نظیر ہو اس سے کم نہ ہو نمبر چار فرع کے اندر کوئی نص نہ پائی جاتی ہو جیسا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی تنہا گواہی کا قبول ہونا ایسا حکم ہے جو ثابت ہے نص حدیث کے ذریعہ سے اس حکم کا خاص ہونا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ، حضرت خزیمہؓ کی تکریم اور اعزاز کی بناء پر اور دوسری شرط قیاس کی حجت کیلئے یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ معدول بالقیاس نہ ہو یعنی مخالف قیاس نہ ہو یعنی ایسی چیز نہ ہو جس کے معنیٰ بالکل سمجھ میں نہیں آتے ہیں اور ایسی چیز نہ ہو کہ جو من کل الوجوہ قیاس کے خلاف ہے جیسا کہ طہارت اور پاکیزگی کا ایجاب قہقہہ کے ذریعے سے نماز میں طہارت تو حدث کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور قہقہہ تو نہ حدث ظاہر ہے اور نہ حدث باطن ہے نہ نجاست ہے لہٰذا قہقہہ سے اعادۂ صلوٰۃ اور اعادۂ وضوء کا حکم مخصوص ہوگا اول تو نماز کے ساتھ دوم نماز مطلق کے ساتھ یعنی رکوع سجدہ والی نماز کے ساتھ۔ اس لئے نماز مقید میں اگر ہنسی آجائے گی تو وضوء نہیں ٹوٹے گا جیسے نماز جنازہ میں اگر ہنسی آجائے گی تو وضوء نہیں ٹوٹے گا جیسے نماز جنازہ میں ہنسی آجائے، کیونکہ قہقہہ سے وضوء کا ٹوٹ جانا بالکل ہی مخالف قیاس تھا لہٰذا تعدیہ نہیں ہوسکتا ہے یہ حکم اپنے مورد کے ساتھ مخصوص رہے گا۔ اور نعوذ باللہ نماز میں اگر کوئی مرتد ہو جائے تو وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ارتداد حدث نہیں ہے اور قیاس کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ حکم شرعی جو نص کے ذریعہ سے ثابت ہے بعینہٖ اس فرع کی طرف متعدی ہو جو اصل کی نظیر ہے اور ایسی فرع کے اندر کوئی نص نہ ہو قرآن کریم میں آیا حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ، خمر انگور اس کچی شراب کو کہتے ہیں جس میں جھاگ اٹھ گیا ہو اور نشہ پیدا ہوگیا ہو نص قرآنی سے یہ خمر حرام ہے اس کے قطرے کا ہزارواں حصہ حرام ہے چنانچہ خمر کے نام کو ثابت کرنے کے لئے بقیہ تمام شرابوں کے واسطے علت قائم کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ تمام شرابوں کا نام اصطلاع شریعت میں خمر نہیں ہے اور اگر اب ان اشربہ کے لئے حرمت آیت قرآنی سے ثابت ہونے کی کوشش کی جائے گی تو حکم متعدی نہ ہوگا بلکہ لغوی حکم متعدی ہوگا اور قیاس کے درست ہونے کیلئے حکم متعدی کا شرعی ہونا ضروری ہے، اور ذمی کے ظہار کو درست کرنے کے لئے علت قائم کرنا درست نہیں جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے مسلمان کا اپنی بیوی سے ظہار درست ہے ایسے ہی درست ہے ذمی کا ہمارے نزدیک، ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ آیت قرآنی میں مسلمان کے ظہار کی ایک غایت اور انتہا ہے اور اس ظہار سے میاں بیوی میں جو حرمت ہوگئی تھی اس کی ایک انتہاء ہے اور وہ ہے کفارہ۔ اور کفارہ سزا اور عبادت کے مجموعہ کا نام ہے اور کافر یعنی ذمی عبادت کا مخاطب نہیں لہٰذا وہ کفارہ ادا نہیں کرسکتا ہے بلکہ ذمی میاں بیوی کے درمیاں مؤبداً اور دائمی ہے اگر ذمی میاں بیوی کا ظہار درست ہو جائے گا تو وہ حرمت عملی بن جائے گا اور اس کا کفارہ اور اس کی عبادتیں درست ہونے لگیں گی۔

اور تعلیل درست اور مستقیم نہیں ہوتا ہے، ذمی کے ظہار کو صحیح کرنے کے لئے بوجہ ہونے اس سمت ظہار ذمی کے تغیر اور

تبدیل اس حرمت کے لئے جو متناہی اور ختم ہونے والی ہے اصل یعنی مسلمان کے ظہار، یہ بھی ترجمہ ہے اس عبارت کا یہ تغیر اس حرمت کے مطلق کرانے کی طرف ہو گی فرع کے اندر غایت اور انتہاء سے، اصل مسلمان کا ظہار ہے وہ درست ہے اس کا علاج کفارہ ہے، فرع ذمی کا ظہار ہے وہ درست نہیں اس کے لئے کفارہ نہیں بلکہ ذمی کے ظہار سے حرمت مؤبدا ثابت ہوتی ہے اگر ذمی کے ظہار کو درست بنائیں گے تو حرمت کی غایت اور انتہاء کی طرف یہ حرمت مؤبدا چلی آئے گی اور مطلق ہو جائے گی، تشریح کے لئے دوبارہ ترجمہ کیا گیا ہے" ولا التعدية الحكم من الناسی " (اور شرط ثالث کے اندر تیسری یہ شرط بھی کہ فرع اصل کی نظیر ہو اس سے کم نہ ہو اس پر متفرع کرتے ہوئے ولا التعدية الحكم من الناسی الخ سے مصنف فرما رہے ہیں) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے بھولے سے کھا پی لیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ اللہ نے کھلایا ہے اللہ نے پلایا ہے اس روزہ کے نہ ٹوٹنے کے حکم کو متعدی نہیں کیا جا سکتا ہے اس شخص کی طرف جس نے روزے میں اکراہاً وجبراً کھایا ہے اور اسی طرح اس شخص کی طرف بھی متعدی نہیں کیا جا سکتا ہے جو کلی کر رہا تھا مگر غلطی سے اور خطا سے پانی حلق میں چلا گیا اس لئے کہ مکرہ اور خاطی کا عذر ناسی کے عذر کے برابر نہیں بلکہ کم ہے کیونکہ دونوں کو اپنا روزہ یاد تھا تو اصل یعنی ناسی کی نظیر فرع یعنی خاطی اور مکرہ نہیں ہے اگر اس حکم کا تعدیہ کر دیں گے تو ما لیس بنظیرہ کی طرف تعدیہ ہو گا جو جائز نہیں ہے اور شرط ثالث کی چوتھی شرط یہ تھی کہ فرع کے اندر کوئی نص نہ ہو اسی وجہ سے کفارۂ قتل کے رقبہ مؤمنہ کو علت بنا کر کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار کے رقبہ میں ایمان کی قید اور شرط نہیں لگائی جا سکتی ہے۔ اس لئے کہ کفارۂ قتل اصل ہے اور اس میں مؤمنہ کی قید ہے۔ کفارہ ظہار و یمین فرع ہے اور ان دونوں میں موجود ہے اور مؤمنہ کی قید نہیں لہٰذا تعدیہ حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کے مصارف متعین ہیں اور ان کا مسلمان ہونا ضروری ہے مصارف زکوٰۃ اصل ہیں دوسرے صدقات مصارف واجبہ فرع ہیں اور ان میں نصوص موجود ہیں لہٰذا دوسرے صدقات، مصارف میں مسلمان ہونے کی قید نہیں لگائی جا سکتی ہے۔ اور حکم کا تعدیہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یاد ہو گا کہ قیاس کے لئے چار شرطیں تھیں دو عدمی تھیں اور دو وجودی تھیں، اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد بالکل اس حالت پر رہے جیسا کہ قبل تعلیل تھا، البتہ بس اتنی بات ہو جائے کہ حکم کا تعدیہ فرع کی طرف ہو جائے۔ یہ چوتھی شرط اس لئے ہے کہ قیاس اصل رائے کا نام ہے اور ذات نص کے حکم کے اندر کسی قسم کا تغیر اور تبدیلی باطل ہے چاہے یہ تغیر اس قیاس کی وجہ سے اصل کے اندر آجائے۔ چاہے یہ تغیر قیاس کی وجہ سے فرع کے اندر آجائے۔ چنانچہ ہم نے شرط ثالث میں یہ بات کہی تھی کہ فرع کے اندر بھی تغیر نص باطل اور اصل کے اندر بھی تغیر نص باطل۔

وَانما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الّا سواءً بسواءٍ لانّ استثناء حَالةَ التساوى دل على عموم صدره فى الاحوال وَلن يثبت اختلاف الاحوال الّا فى الكثير فصار التغيير بالنص مصاحبًا للتعلل لا به وكذلك جواز الابدال فى باب الزكوٰة ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ماوعد للفقراء رزقًا لهم ممّا اوجب لنفسه على الاغنياء مِن مّال مسمًّى لايحتمله مع اختلاف المواعيد يتضمّن الاذن بالاستبدال وصار التغيير بالنص مُجَامعًا للتعليل لا به وانما التعليل لحكم شرعىّ وهو صلاح المحل لِلصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله

تعالیٰ بابتداء الید وھو نظیر ما قلنا ان الواجب ازالۃ النجاسۃ والماء اٰلۃٌ صالحۃٌ للازالۃ والواجب تعظیم اللہ تعالیٰ بکل جزءٍ من البدن والتکبیر اٰلۃٌ صالحۃٌ لجعل فعل اللسان تعظیماً والافطار ھو السبب والوقاعُ اٰلۃٌ صالحۃٌ للفطر وبعد التعلیل یبقی الصلاحیۃُ علیٰ ما کان قبلہٗ۔

ترجمہ وتوضیح

اے احناف شروط قیاس میں تم نے بیان کیا تھا کہ تعدیہ اس طور پر ہو کہ نص کے اندر کسی قسم کی تغییر اور تبدیل نہ ہو یعنی تم خود اپنے اصول پر عمل نہیں کرتے ہو چنانچہ ایک اعتراض تم پر یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ لا تبیعوا الطعام بالطعام الاسواءً بسواءٍ اور اس حدیث پاک میں تم نے علت کو بھی تلاش کیا اور اس علت کا تعدیہ اور حکم کا تعدیہ ان اشیاء کی طرف کر دیا جو کیل اور وزن سے بکتی ہیں کیونکہ قدر وجنس علت حرمت تھی تمہارے نزدیک اس حدیث میں، لیکن خاص اس حدیث میں ایک ایسا عمل کیا کہ نص کے اندر تغییر واقع ہو گئی اور وہ یہ عمل ہے کہ تم نے کہا کہ نصف صاع سے کم میں غلے کے اندر کمی بیشی کے ساتھ لین دین جائز ہے تو خاص الطعام بالطعام کے اندر اور نص کے اندر تم نے تغییر کر دی اور اپنے اصول کے خلاف کیا۔ اس اعتراض کا جواب مصنفؒ وانما خصصنا القلیل الخ سے دے رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے قلیل الطعام کو اس حدیث پاک سے اس لئے مخصوص کر دیا اور قلیل الطعام کی بیع میں کمی بیشی کو اس لئے جائز کر دیا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں مستثنیٰ سواءً اور مستثنیٰ منہ الطعام بالطعام ہے یعنی مستثنیٰ جنس مستثنیٰ منہ سے نہیں ہے سواءً بسواءٍ احوال سے متعلق ہے یعنی عرض ہے جوہر نہیں ہے اور الطعام بالطعام ایک شئی محسوس فی الخارج ہے یعنی جوہر ہے اس لئے مجبوراً مستثنیٰ منہ مقدر ماننا پڑا، اور اب ترجمہ یہ ہوا کہ وہ اشیاء ستہ جن کی بیع میں کمی بیشی ناجائز ہے ان اشیاء ستہ کی تین حالتیں ہوتی ہیں، نمبر ایک مساواۃ جس کو خود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مستثنیٰ یعنی جائز کر دیا ہے۔ نمبر ٢ دو مفاضلت یعنی کمی بیشی، نمبر تین مجازفت اب سوال یہ ہے کہ مفاضلت اور مجازفت جائز نہیں مگر بیع کے اندر ہی تو جائز نہیں ہے۔ غیر بیع میں جائز ہے اور بیع کیل اور وزن کے ساتھ ہوتی ہے جس کی کم سے کم مقدار نصف صاع ہے اس سے کم کی بیع ہی نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ نتیجہ نکلا کہ ایک مٹھی گیہوں کے مقابلے میں دو مٹھی گیہوں دیا جا سکتا ہے اس قلیل الطعام پر تینوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی طاری نہیں ہوئی تو نص کے اندر یہ تغییر خود نص کی بناء پر ہے جو تعلیل کے ساتھ موافق ہے، تعلیل کی وجہ سے نہیں ہے۔ لہٰذا فلا اشکال۔ دوسرا اشکال احناف پر یہ ہے کہ حضور پاک سرور کائنات رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فی خمسٍ من الابل شاۃ" یعنی پانچ اونٹوں پر زکوٰۃ ایک بکری واجب ہوتی ہے اور اے احناف حضورؐ نے تو شاۃ کی تعیین فرما دی، اور تم نے پہلے تو علت بنائی کہ پانچ اونٹوں میں فقراء کا حق ہے اور فقیر کو ایسی چیز دو جن سے ان کی حاجت پوری ہو جائے اور پھر اس معین بکری کو تم نے قیمت میں تبدیل کر دیا اور کہدیا کہ پانچ اونٹوں میں ایک بکری کی قیمت دیدی جائے تو اے احناف تمہاری تعلیل کی وجہ سے نص کے اندر تغییر واقع ہو گئی۔ اس اعتراض کا جواب مصنف نے "کذالک جواز الابدال" سے دیا ہے پہلے تو اجمالاً کہدیا کہ اگر تغییر ہو گئی ہے تو خود نص کی بناء پر ہے تعلیل کی بناء پر نہیں اور پھر کہا کہ غور کرو۔

اے معترضین اللہ تعالیٰ نے فقراء سے ان کے رزق کا وعدہ کیا ہے، وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا، اس وعدے کو پورا کرنا بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر رکھا ہے اور اللہ نے اس وعدے کو پورا کرنا اغنیاء پر

واجب کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فقراء کی ہر ہر ضرورت کو پورا کرنے کے لئے مختلف وعدے فرمائے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس واجب کو بجالانا خود نص کی وجہ سے ہے گویا کہ اللہ نے استبدال کی اجازت دی ہے اور ہماری علت اس نص کے ساتھ موافق اور مجامع ہے علت کی بناء پر کوئی تغیر نہیں لہٰذا کوئی اشکال نہیں یہ جواب سن کر معترض نے احناف پر ایک اور اعتراض کر دیا کہ اگر کسی بکری کی جگہ قیمت کا دینا اور بکری کو قیمت میں تبدیل کرنا خود نص کی وجہ سے ہے تو آپ کو علت تلاش کرنے کی اے احناف کیا ضرورت پیش آئی ؟ تو اس کا جواب دیتے ہیں" وانما التعلیل لحکم شرعی سے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے تو علت ایک حکم شرعی کی وجہ سے قائم کی ہے ورنہ نفس استبدال واقعی نص کی بناء پر ہے ۔

اور وہ حکم شرعی جس کی وجہ سے علت بنائی ہے محل زکوٰۃ صالح ہونا ہے ۔ نمبر ایک اور نمبر دو اس قیمت یا بکری کا فقیر کی طرف ادا کر دینا ہے نمبر تین اس فقیر کا تاکہ دائمی قبضہ ہو جائے اس قیمت یا بکری پر نمبر چار زکوٰۃ اللہ کا حق ہے فقیر جب لیتا ہے تو پہلے پہلے اللہ کی طرف سے لیتا ہے ۔ (اور اے غنی تو اللہ کو دیتا ہے اس فقیر پر کوئی احسان نہیں کرتا ہے) اور نمبر پانچ فقیر نے پہلے تو اللہ کی طرف سے لیا پھر اس کے بعد دائمی طور پر قبضہ ہو گیا تاکہ وہ اپنی مختلف حاجتوں میں اس قیمت کو صرف کر سکے اے معترضین لفظوں پر گرفت نہ کرو الفاظ کے منشاء کو سمجھو اور زکوٰۃ میں مطلق مال کو واجب کرنا اور بکری کے علاوہ قیمت دینا اس کی نظیر ہے جو ہم نے کہا تھا ، اگرچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ثم اغسله بالماء لیکن منشاء ازالۂ نجاست ہے اور پانی ازالۂ نجاست کا ایک ذریعہ ہے فقط یعنی صرف پاکی ہے پانی سے ہی دھونا واجب نہیں ہے بلکہ کوئی رقیق چیز پاک جو عین نجاست کے لئے مزیل ہو وہ بھی کافی ہے ۔ اور اسی طرح اگرچہ تحریمہ کے لئے اللہ نے ایک بار تکبیر کا حکم فرمایا ہے ، لیکن تکبیر صرف ایک آلۂ تعظیم ہے ورنہ حقیقتاً تعظیم خدا واجب ہے اور ثناء باللسان واجب ہے جو اللہ اجل واللہ اعظم سے بھی پوری ہو سکتی ہے لہٰذا خاص اللہ اکبر کہنا ضروری نہیں ہے اور اسی طریقہ سے افطار صوم وہی وجوب کفارہ کا سبب ہے اور جماع تو افطار کے لئے صرف ایک آلہ تھا یہ نہیں کہ افطار صرف جماع کے ساتھ مخصوص ہے بکری کو قیمت کے ساتھ تبدیل کر دینے کی تین نظیریں پیش کیں ۔ اور اب بطور نتیجہ مصنف فرماتے ہیں کہ نص جیسا کہ قبل التعلیل اپنے مضامین پر مشتمل ہونے کی صلاحیت رکھتی تھی بالکل اسی طرح بعد التعلیل پر بھی مشتمل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور تعلیل کی وجہ سے کوئی تغیر نہیں ہے لہٰذا ہم پر کوئی اشکال نہیں ہے ۔

بِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ اى بصير لهم بعاقبته اولانهٗ اَوجَبَ الصرف اليهم بعدما صار صَدَقَةً وذٰلك بعد الاداءِ اِلَى اللّٰهِ تعالٰى فصاروا على هٰذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهٰذه الاسمآء اَسْبَابُ الحاجَةِ وهم بِجُمْلَتِهِم للزكوٰة بمنزلة الكعبة لِلصّلوٰة كلّها قِبلة لِلصّلوٰة وكل جزءٍ منها قبلة ۔

ترجمہ و توضیح ہم نے آپ کو بتایا تھا کہ جب زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے تو وہ ابتداءً اللہ کو دی جاتی ہے اور فقیر اللہ کا نائب بن کر اس پر قبضہ کرنا ہے ہاں دائمی قبضہ اس زکوٰۃ پر فقیر کا ہوتا ہے یعنی باعتبار انجام وہ زکوٰۃ فقیر کو مل جاتی ہے اس لئے فقیر پر کوئی احسان نہیں ۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ الف لام کی دو قسمیں

ہیں نمبر ایک الف لام تملیک ، نمبر ۲ الف لام عاقبت ۔ حضرت امام شافعیؒ ، انما الصدقٰت للفقراء والمساکین الآیۃ میں الف لام تملیک کے قائل ہیں یعنی ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ تمام ان اصناف کو جن کو قرآن کریم میں ذکر کیا ہے الگ الگ زکوٰۃ دی جائے اور اگر صرف ایک صنف کو زکوٰۃ دے دی تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی کیونکہ ہر ہر صنف کو مالک بنانا ضروری ہے اور ہماری تقریر سے معلوم ہوا کہ مالک بنانا تو صرف اللہ کو ہے اور وہ اللہ ایک ہے لہٰذا ان اصناف میں سے جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے اگر کسی ایک صنف کو زکوٰۃ دے دی گئی تو زکوٰۃ ادا ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کو پہونچ گئی اور ہر ہر صنف کو مالک بنانے کی بات ضروری نہ رہی ایک دلیل تو آیت زکوٰۃ میں الف لام کے عاقبت اور انجام ہونے ہونے کی یہ تھی دوسری دلیل کو مصنفؒ اولانہ اوجب الصرف الیہم الخ سے بیان فرماتے ہیں ۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں جن اصناف کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی ان مصارف پر زکوٰۃ کا صرف کردینا واجب ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے الصدقات للفقراء کہا ہے ۔ الاموال للوالیات نہیں فرمایا ہے ۔ یعنی پہلے صدقہ بناؤ اور زکوٰۃ بناؤ اور اس کے بعد ان لوگوں کو دے دو اس لئے کہ یہ حاجت مند ہیں اس لئے نہیں کہ یہ مستحق ہیں بلکہ مستحق تو اللہ تعالیٰ ہے تو خلاصہ یہ نکلا کہ ان اصناف کا ذکر ان کے حاجت مند ہونے کو ثابت کرتا ہے اور یہ سب کے سب باعتبار حاجت مصارف ہیں اور دراصل ان سب کا تذکرہ اسباب حاجت کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی کبھی حاجت فقر ہوتی ہے اور کبھی حاجت مسکین ہونے سے ہوتی ہے ، اس کا بھی نتیجہ یہ نکلا کہ اولاً صدقات اور زکوٰۃ ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کو ادا کرنی ہوگی اور فقیر اس کا نائب بن کر اس کو لے گا اور اب " الصدقات للفقراء الخ کا مطلب ہوا الصدقات للمحتاجین " یعنی ابتداءً اللہ کے لئے ہے صدقہ اور عاقبت محتاجین کے لئے ہے اور اے حضرات شوافع کعبہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھی جاتی ہے لیکن سارے کعبہ کی طرف رخ کرے یہ تو ممکن ہے نہیں کعبہ کے کسی ایک حصہ کی طرف یعنی کسی ایک حصہ کی طرف رخ کرے گا تو نماز ہو جائے گی پس اسی طرح ساری دنیا کے مصارف فقراء اور مساکین اور آٹھوں محتاجوں کو جمع کرکے ادا کی جائے یہ تو ممکن نہیں پس کسی ایک کو زکوٰۃ دیدی جائے گی ، تو ادا ہو جائے گی ، جیسا کہ ہر جز وکعبہ قبلہ ہے ایسے ہی ان آٹھوں میں سے ہر شخص مصرف زکوٰۃ ہے ۔

وَامّا رکنہٗ فما جعل علماً علی حکم النصّ ممّا اشتمل علیہ النص وجعل الفرع نظیرا لہ فی حکمہ بوجودہٖ فیہ وھو الوصف الصّالح المعدّل بظھور اثرہٖ فی جنس الحکم المعلّل بہٖ ونعنی بصلاح الوصف مُلایمَتَہٗ وھو ان یکون علی موافقۃ العِلَل المنقولۃ عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم وعن السّلف کقولنا فی الثیب الصغیرۃ انھا تزوج کرھا لانّھا صغیرۃ فاشبھت البکر فھٰذ التعلیل بوصف ملایم لان الصغر مؤثر فی ولایۃ المناکح لما یتصلُ بہٖ من العجز تاثیر الطواف لما یتصل بہٖ من الضرورۃ فی الحکم المعلّل بہٖ فی قولہ علیہ السّلام الھرۃُ لیست بنجسۃٍ انّما ھی من الطّوّافین والطوافات علیکم ولا یصح العمل بالوصف قبل الملایمۃ لانہ امر شرعی واذا ثبت الملایمۃ لم یجب العمل بہ الا بعد العدالۃ عندنا وھی الاثر لانہٗ یحتمل الرّدّ مع قیام الملایمۃ

1 فیتعرف صحتہ بظھور اثرہ فی موضعٍ مِن المواضع کاثر الصغر فی ولایۃ المال وھو نظیر صدق الشاھد یتعرف بظھور اثر دینہ فی منعہٖ عن تعاطی محظور دینہ ولما صارت العلۃ عندنا علۃ بالاثر قدمنا علی القیاس الاستحسان الّذی ھو القیاس الخفیُّ اذا قوی اثرہ وقدمنا القیاس لصحّۃ اثرہٖ الباطن علی الاستحسان الذی ظھر اثرہ وخفی فسادہ لان العبرۃ لقوّۃ الاثر وصحتہ دون الظھور۔

ترجمہ وتوضیح

اور بہرحال رکن قیاس پہلی بات تو یہ ہے کہ رکن اس شئے کو کہتے ہیں کہ اس شئے کا وجود اس کے بغیر نہ ہو سکے جیسے نماز کے لئے قیام ورکوع رکن ہے، قیاس کے ارکان چار ہیں، نمبر ایک اصل نمبر دو فرع نمبر تین حکم نمبر چار علت۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ قیاس کا اصل رکن علت ہے۔ قیاس کا رکن وہ چیز ہے یعنی وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہے اور اس وصف جامع بین الاصل والفرع کا نام ہے علت اور یہ بات ضروری ہے کہ یہ وصف جس کو کسی مجتہد نے علت سمجھا ہے ان اوصاف میں سے ہو جن پر نص مشتمل ہے اور اس وصف کو حکم النص پر علم اور امارت اور علامت بنالیا گیا ہو یعنی نص کے اندر اس وصف کا علت ہونا ثابت ہو مثال کے طور پر حضورؐ کا فرمان ہے" الھرۃ لیست بنجسۃٍ انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم"۔ تو اسی حدیث پاک میں طواف کو علت بیان کر دیا گیا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ یہ وصف اسی نص کے اندر پایا جائے بلکہ جس وصف کو علت بنالیا گیا ہے ممکن ہے کہ کسی دوسری نص سے ثابت ہو چاہے صراحتہً ثابت ہو چاہے اشارۃً ثابت ہو جیسے خمر حرام ہے اس لئے کہ اس کے اندر سکر پایا جاتا ہے اور سکر کا حرمت کی علت ہونا دوسری نصوص سے ثابت ہے، آیتِ خمر میں حرمت علیکم الخمر میں سکر کا تذکرہ نہیں مگر ایک ایسا وصف ہے جس پر نص مشتمل ہے لہٰذا علت حرمت بن سکتی ہے اب جس چیز میں سکر ہوگا اس پر حرمت کا حکم لگایا جا سکتا ہے تیسری بات یہ ہے کہ فرع یعنی مقیس بالکل نظیر اور متساوی ہو اصل کی یعنی مقیس علیہ کی اس وصف کے اندر جس کو علت بنایا جا رہا ہے اور دونوں میں مشترک ہے اور چوتھی بات ضروری یہ ہے کہ وہ وصف جو علت ہے یہ گویا کہ شاہد اور گواہ ہے کہ جس کی گواہی سے فیصلہ ہوتا ہے لہٰذا یہ وصف صلاحیت ہونے والا چاہیے عدالت والا ہونا چاہیے اپنے اثر کو ظاہر کرنے میں اس حکم کے اندر جس کے لئے اس وصف کو علت بنایا جا رہا ہے اور ہمارا مطلب وصف صلاحیت سے یہ ہے کہ یہ وصف اس حکم کے موافق ہو یعنی حکم کی اضافت اور نسبت اس وصف کی طرف کی جا سکتی ہو اور اس حکم سے انکار کرنے والا نہ ہو جیسے مثال کے طور پر دو کافر میاں بیوی میں سے ایک اسلام لے آیا دوسرے کو اسلام پیش کیا گیا اس نے اسلام قبول کرنے سے نعوذ باللہ انکار کر دیا دونوں میں تفریق ہو گئی۔ حضرت امام شافعیؒ علت تفریق احد الزوجین کے اسلام لانے کو کہتے ہیں لیکن اسلام لانا وصف صالح نہیں ہے تفریق کے لئے اسلام تو اتفاق واتحاد کے لئے ہے، تفریق کے لئے نہیں، لہٰذا علت تفریق دوسرے فرد کا اسلام سے انکار کرنا ہے اسلام نہیں ہے پانچویں یہ بات ضروری ہے کہ جو علتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے تابعین سے منقول ہیں، یہ علت ان مجتہد کے موافق ہو جیسے کہ ہم نے کہا، ایک لڑکی ہے کم عمر اپنے اچھے برے کو نہیں پہچان سکتی اتفاق سے وہ ثیبہ ہو گئی تو ہمارے نزدیک اس کا ولی اس کی کم عمری کی وجہ سے زبردستی اس کا نکاح کسی مناسب جگہ کر سکتا

ہے کیونکہ یہ لڑکی ثیب ہونے کے باوجود بکر سے مشابہ ہے کم عمر ہونے کی وجہ سے اور کم عمری سے اپنے معاملات میں تصرف ہونے سے عاجز ہونا معلوم ہے۔ لہٰذا یہ لڑکی بھی عاجز ہے خلاصہ یہ نکلا کہ اصل کے اندر ایک حکم ہے یا تو اس حکم کی علت وہیں موجود ہے اگر ایسا ہے تو بہت اچھا یا اس حکم کی علت وہاں موجود نہیں تو مجتہد اس حکم کی علت تلاش کرے دونوں صورتوں میں اگر یہی علت دوسری جگہ یعنی فرع میں پاتا ہے تو مجتہد کا کام یہ ہے کہ اصل کے حکم کو اس علت بین الاصل والفرع کی وجہ سے فرع کی طرف منتقل کردے پس اس کا نام قیاس ہے یہ کم عمری کی دلیل جس کی بناء پر ہم نے ایک کم عمر کی بچی کے ولی کو اس بچی کے نکاح کی ولایت دے دی ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان فرمودہ علت سے مناسبت رکھتی ہے اور یہ کم عمری ایسا وصف ہے کہ جس کی طرف ولایت نکاح کی نسبت کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور ولایت نکاح کا حکم اس وصف کی علت کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہے اصل قصّہ یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے الہرۃ لیست بنجسۃ کے اندر عدم نجاست کی علّت ضرورت کو بتلایا ہے اس ضرورت ہی کی وجہ سے اور طوافین اور طوافات ہونے کی وجہ سے بلّی ناپاک نہ رہی بالکل یہی ضرورت اس چھوٹی بچی کے اندر بھی ہے کہ وہ اپنے مستقبل کے متعلق صحیح سمجھنے کی صلاحیت رکھتی ہی نہیں لہٰذا اسی ضرورت کی وجہ سے ہم نے بکر ثیب میں بھی ولی اور وارث کو کو ولایت نکاح دی ہے اور خود بچی کو اپنا نکاح کرنے کی اجازت نہیں دی ہے البتہ یہ بات ضروری ہے کہ کس وصف کو اس وقت علت بنایا جائے گا۔ جب اس کے اندر یہ علالت پائی جائے گی یعنی علل منقولہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم والصحابہؓ والتابعینؒ سے موافقت پائی جائے گی اور فقط وصف کا ہونا علت ہونے کے لئے کافی نہیں ہے اس لئے کہ کسی اصل کے اندر کسی وصف کا علت بننا ایک امر شرعی ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس وصف کا علت ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہو وہ وصف جس کو حکم کے لئے علت بنایا جاتا ہے اس میں دو باتیں ضروری ہیں نمبر ایک وہ صالح ہو یعنی اس میں صلاحیت ہو یعنی اس میں علالت ہو یعنی علل منقولہ میں موافقت ہو یعنی نص اور اجماع سے اس کا علت ہونا ثابت ہو اور دوسری بات یہ ضروری ہے کہ وہ وصف مَعَدَّل" ہو یعنی اس کی عدالت بھی ہو یعنی اس کے اندر تاثیر ہو اور تاثیر بھی ظاہر ہو یہ وصف ایسا ہے جیسے شاہد کو صالح ہونا چاہیے یعنی عاقل بالغ ہو اور مسلمان ہونا چاہیے اور ساتھ ساتھ اس شاہد کو عادل بھی ہونا چاہیے اسی طرح اس وصف کو عادل بھی ہونا چاہیے یعنی مؤثر ہونا چاہیے اور اس کے اثر کو ظاہر ہونا چاہیے اور اس کے اثر کو قوی ہونا چاہیے اور اس وصف کا ممنوعات شرعیہ سے محفوظ ہونا چاہیے جیسا کہ شاہد کو ممنوعات شرعیہ سے بچنا چاہیے احناف نے قیاس کو ایک مضبوط حجت شرعی کے طور پر پیش کیا ہے اور اس کی شروط کو بیان کیا اور اس کے اجزاء کو بیان کیا اور اس کے رکن کو بیان کیا اور اس وصف کو بیان کیا جو علت بن سکتا ہے وصف کے اندر جو باتیں ضروری ہیں ان کو بیان کیا مگر احناف کے سب سے بڑے امام، امام اعظم ابوحنیفہؒ نے ایک نئی چیز استحسان نکالی اور قیاس جو حجت شرعی تھا اس کو اس پر اپنے استحسان کو مقدم فرمادیا اور یوں فرمایا کہ استحسان قیاس خفی ہے تو اس اعتراض کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ " وَلَمَّا صَارَتِ العلۃ عندنا علتہ باثرھا " فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عدالت جو کسی وصف کو علت بناتی ہے یعنی تاثیر۔ اس تاثیر کے اندر دو باتیں ہوتی ہیں جس میں سے ایک اس کا ظہور اور پوشیدگی دوسری بات اس تاثیر کی قوت اور کمزوری اور کسی وصف کی عدالت یعنی تاثیر کے اندر علت بننے کے واسطے ظہور اور پوشیدگی سے زائد قوت اور کمزوری کا اعتبار ہوتا ہے یعنی قیاس بھی حجت شرعی ہے البتہ یہ حجت

شرعی جلی ہے۔ استحسان بھی حجت شرعی ہے مگر یہ حجت شرعی خفی ہے تو استحسان یعنی قیاس خفی اگر قوی الاثر ہو اگر خفی الاثر بھی ہو تو یقیناً وہ اپنی قوت کی وجہ سے جلی الاثر مگر ضعیف الاثر پر مقدم ہوگا اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی قیاس جلی کا اثر باطن درست ہو اور استحسان کا اثر ظاہر تو ہو مگر اس کے اندر ان میں فساد پوشیدہ ہو تو یاد رکھئے کہ صحت میں تو قوی ہوتی ہے فساد میں کمزور ہوتی ہے اور اس قیاس جلی کے باطن صحت کے ساتھ متصف ہے لہذا قوی ہے اور استحسان کا اثر اگرچہ ظاہر ہے مگر اندر فسا ہے یعنی کمزوری ہے تو ایسی صورت میں ہم قیاس جلی کو قیاس استحسان پر مقدم کر دیا کرتے ہیں اور اصل وجہ یہ ہے کہ اعتبار قوت اثر کا ہے ظہور اثر کا نہیں ہے۔

وبیان الثانی فی من تلا اٰیة السجدة فی صلاته انهٗ یرکع بها قیاسًا لان النص قد ورد به قال الله تعالٰی وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ وفی الاستحسان لایُجزیه لان الشرع امرنا بالسجود والرکوع خلافهٗ کسجود الصلٰوة فهٰذا اثر ظاهرٌ فاما وجه القیاس فمجاز محض لکن القیاس اولٰی باثره الباطن بیانه ان السجود عند التلاوة لم یشرع قربةً مقصودة حتی لایلزم بالنذر وانما المقصود مجرّد ما یصلح تواضعًا والرکوع فی الصلٰوة یعمل هٰذا العمل بخلاف السجود الصلٰوة والرکوع فی غیرها فصار الاثر الخفی مع الفساد الظاهر اولٰی من الاثر الظاهر مع الفساد الخفی وهٰذا قسمٌ عزّ وجودهٗ واما القسم الاول فاکثر من ان یُحصٰی ثم المستحسن بالقیاس الخفی یصح تعدیته بخلاف المستحسن بالاثر والاجماع او الضرورة کالسلم والاستصناع وتطهیر الحیاض والآبار والاوانی۔

ترجمہ وتوضیح

کل ہم نے بتایا تھا کہ اصل میں قیاس کی دو قسمیں ہیں ایک قیاس جلی جو مشہور و معروف ہے دوسرا قیاس خفی یعنی استحسان اور یہ بھی بتلایا تھا کہ قیاس کے اندر صلاحیت یعنی علل منقولہ سے ملایمت و مناسبت ہونا چاہیے اور یہ بھی بتلایا تھا کہ قیاس کے اندر عدالت یعنی تاثیر ہونا چاہیے لیکن ساتھ ساتھ یہ بات بتائی تھی کہ استحسان کو قیاس پر اگر مقدم کرتے ہیں تو اس اثر کی قوت کی وجہ سے کرتے ہیں اسی طرح کبھی کبھی قیاس جلی کو استحسان پر مقدم کر دیتے ہیں اگر اس قیاس میں کا اثر باطن صحیح ہو اور استحسان کا اثر خفی الفساد ہو اس لئے کہ قیاس اور استحسان کی ایک دوسرے پر تقدیم ظہور و خفا کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ قوت اور صحت کے اعتبار سے ہے قیاس کو استحسان پر مقدم کیا بیان الثانی کے الفاظ سے مصنفؒ تحریر فرما رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی نماز میں آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور پھر اس نے رکوع کر لیا اور رکوع کے اندر ہی سجدہ کی نیت کر لی یعنی تداخل کر لیا کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت بھی ادا کر لیا اور یہ از روئے قیاس جلی کیا کیونکہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ۔ خرّ کے معنیٰ یہاں پر سجدہ کے ہیں اب ترجمہ یہ ہوا کہ رکوع کرتے ہوئے سجدہ کر لیا اور جھک گیا لیکن خرّوا کے اصل معنیٰ الطرح علی الارض ہیں جو رکوع کے اندر نہیں پائے جاتے ہیں البتہ سجدۂ تلاوت کا مقصود یعنی

تعظیم خدا اور بندے کا خشوع وخضوع بندہ میں بھی پایا جاتا ہے اور رکوع میں بھی پایا جاتا ہے لہٰذا اس آیت شریفہ کے الفاظ پر قیاس کرتے ہوئے اگر نماز کے رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلی تو سجدۂ تلاوت ازروئے قیاس ادا ہوگیا اور استحسان کے اندر اس رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کرلینا کافی نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے ہم کو آیت شریفہ کی تلاوت کرنے کے بعد سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے اور رکوع میں خضوع صحیح لیکن رکوع خلاف سجدہ ہے یعنی سجدہ میں جس قدر تعظیم ہے رکوع میں اتنی تعظیم نہیں یہی وجہ ہے کہ رکوع کرکے سجدہ ادا نہیں ہوتا ہے اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں ۔

لیکن یاد رکھئے کہ استحسان کی یہ تقریر اور یہ اثر ظاہر کا ہے ورنہ اندر اندر فساد ہے اور یہ قیاس جس کی رو سے رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت کی جاسکتی ہے بظاہر ضعیف اور کمزور ہے اس لئے کہ رکوع کو خضوع کی بناء پر سجدے کے معنیٰ میں لینا مجاز ہے حقیقت نہیں ہے ۔لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو قیاس کا اثر باطن ادنیٰ اور اقویٰ ہے استحسان کے اثر ظاہر سے نمبر ایک جس کی تفسیر اور بیان یہ ہے کہ آیات سجدہ کی تلاوت سے واجب ہونے والے سجود اللہ تعالیٰ کی طرف سے قربت مقصودہ اور عبادت مقصودہ بناکر اللہ کی طرف سے مشروع نہیں کئے گئے یعنی کسی شخص کے ذمہ واجب نہیں کیا گیا کہ وہ بلا وجہ آیات سجدہ پڑھا کرے اور اپنے ذمہ آیات سجدہ واجب کیا کرے اور ہمارے اس دعوے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے سجدۂ تلاوت کی نذر مان لی تو وہ لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ نذر عبادت ہائے مقصودہ کی ہوتی ہے اور عبادتہائے غیر مقصودہ کی نہیں ہوتی ہے .

نمبر دو اور سجدۂ تلاوت کا مقصود محض وہ چیز ہے جس کے اندر تواضع اور خضوع اور عجز اور بندگی کا اظہار ہے اور نماز کا رکوع اس کام کو یعنی اس سے مقصود تواضع کو پورا کردیتا ہے ۔ اور اے معترض ! آپ کا یہ کہنا کہ رکوع صلوٰۃ میں سجود صلوٰۃ ادا نہیں ہوتے اور سجود صلوٰۃ میں رکوع صلوٰۃ ادا نہیں ہوتے یہ بات اپنی جگہ درست ہے لیکن سجود تلاوت کو سجود صلوٰۃ پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ نماز میں تو سجود بھی مقصود ہیں اور رکوع بھی مقصود ہیں علیٰ ہٰذا اگر رکوع نماز کے علاوہ ہو تو واقعی وہ سجدۂ تلاوت کی جگہ کام نہیں کرسکتا نتیجہ یہ کہ نماز میں آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد نماز کے رکوع میں تلاوت کی نیت ازروئے قیاس درست ہے اگرچہ قیاس بظاہر مجاز پر مبنی ہونے کی وجہ سے کچھ ظاہری طور پر فساد سا رکھتا ہے لیکن اس کا اثر خفی بہت مضبوط ہے ۔ اور اس کے برخلاف استحسان کا اثر اگرچہ ظاہر تھا مگر اس میں فساد پوشیدہ تھا جس کی مختصر توضیح یہ ہوسکتی ہے کہ قیاس جلی نص سے ماخوذ ہے سجدۂ تلاوت کا مقصود تواضع ہے نماز کے رکوع سے تواضع کا مقصود پورا ہوتا ہے سجدۂ تلاوت قربت مقصودہ نہیں ہے اس کے برخلاف نماز کے سجدے اور نماز کا رکوع بالکل الگ الگ چیزیں ہیں لہٰذا اگر نماز کے رکوع میں نماز کا سجدہ ادا نہیں ہوسکتا تو اس پر استحساناً قیاس کرکے یہ کہنا کہ نماز کے رکوع میں سجدہ بھی ادا نہیں ہوگا یہ غلط ہے لیکن ایسی شکل کے ہم نے قیاس جلی کو استحسان پر مقدم کیا ہو عزیز الوجود اور نادر الوجود ہے اور قسم اول یعنی استحسان کی تقدیم قیاس پر تو احناف کی فقہ کی کتابیں اس کی مثالوں سے بھری پڑی ہیں کبھی استحسان قیاس کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور اس کا اثر قوی ہوتا ہے اگر ایسا ہوتا ہے تو اس کا تعدیہ درست ہے اور کبھی استحسان خلاف عقل چیزوں میں کسی حدیث یا اجماع یا ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے اگر ایسا ہے تو یہ استحسان اپنے مورد تک منحصر رہتا ہے اس کا تعدیہ درست نہیں مثال کے طور پر بیع سلم معدوم کی بیع ہوتی ہے لیکن احادیث سے جائز ہے صرف غلے تک محدود ہے اور چیزوں میں اس کا تعدیہ نہیں ہوگا اور معدوم چیزوں

کو پیسے دے کر بنوانا اور جیسے کہ حوضوں اور کنوؤں کا پاک ہونا، ان چیزوں کے جواز کا حکم از روئے استحسان ہے مگر ان میں تعدیہ نہیں ۔

الا ترىٰ ان الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسًا لانه هو المدعى ويوجبه استحسانا لانه ينكر تسليم المبيع بما ادّعاه المشترى ثمنًا وهٰذا حكمٌ تعدى الى الوارثين والاجارة فاما بعد القبض فلم يجب به يمين البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ فلم يصح تعديته ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل لان الوصف لم يجعل علة فى مقابلة النص والاجماع والضرورة لان فى الضرورة اجماعًا والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه استحسانٌ اوجب عدَمَهٗ فصار عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا القول فى سائر العلل المؤثرة وبيان ذٰلك فى قولنا فى الصّائم اذا صُبَّ الماء فى حلقه انه يفسدُ صومُهٗ لفوات ركن الصّوم ولزم عليه الناسى فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هٰذا التعليل ثَمَّهٗ لمانع وهو الاثر وقلنا نحن انعدم الحكم لعدم هٰذه العلة لان فعل الناسى منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوًا فبقى الصوم لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه فالذى جعل عندهم دليل الخصوص جعَلناه دليل العدم وهٰذا اصل هٰذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقهٌ كثيرٌ ومخلصٌ كبيرٌ .

ترجمہ وتوضیح

اوپر بتلایا گیا تھا کہ مستحسن کی دو قسمیں ہوتی ہیں نمبر ایک وہ مستحسن ہے جس کے اندر استحسان قیاس خفی کے ذریعہ سے آیا ہے اس کا تعدیہ درست ہے جیسے کہ قیاس جلی کا تعدیہ درست ہے، نمبر دو وہ مستحسن جس کے اندر استحسان کسی حدیث یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے آگیا ہے اس کا تعدیہ درست نہیں ہے اس کے قول المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديه کی تائید کے طور پر مصنفؒ الا ترىٰ ان الاختلاف فى الثمن الخ کو بیان فرما رہے ہیں اس تائید کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی اور ابھی تک مبیع پر مشتری نے قبضہ بھی نہیں کیا کہ بائع اور مشتری کے درمیان ثمن اور مبیع کے اندر اختلاف ہوگیا۔ بائع کہنے لگا کہ میں نے دو سو روپے میں فروخت کی ہے اور مشتری کہنے لگا کہ تو نے سو روپے میں فروخت کی ہے اور حدیث پاک البینۃ علی المدعی والیمین علیٰ من انکر اور از روئے قیاس یہاں پر بائع مدعی ہے جس نے مشتری پر زیادتی ثمن کا دعویٰ کر دیا ہے لہٰذا بائع کے ذمہ بینہ تو ہونا چاہیے یمین نہ ہونی چاہیے لیکن یہی بائع جو بظاہر مدعی نظر آرہا ہے اگر استحسانا اور قیاس خفی کے ساتھ اس پر غور کریں تو یہ منکر بھی ہے کیونکہ مشتری جتنی رقم کے ثمن ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے یہ اس کا انکار کر رہا ہے لہٰذا یہ بائع مدعی بالقیاس الجلی ہے ۔ اور منکر بالاستحسان وبالقیاس الخفی ہے بلکہ مدعی اور منکر ہونے کی دونوں

حیثیتیں مشتری کے اندر بھی پائی جاتی ہیں یعنی ان دونوں میں ہر ایک مدعی بھی ہے اور منکر بھی ہے لہٰذا ایسی صورت میں یہ دونوں قسم کھائیں گے اور قسم کے بعد قاضی بیع کو فاسد کر دے گا اور پھر اس کے بعد خدانخواستہ اس بائع اور مشتری دونوں کا انتقال ہو گیا اور مبیع پر ابھی تک قبضہ ہوا نہیں اب بائع کے ورثاء اور مشتری کے ورثاء کے درمیان جھگڑا ہونے لگا تو وہ حلف جو بائع اور مشتری نے استحسان بالقیاس کی وجہ سے کیا تھا اس کا حکم دونوں کے ورثاء کی طرف بھی متعدی ہو جائے گا یعنی دونوں کے ورثاء قسم کھائیں گے اور اگر موجر اور مستاجر کے درمیان مقدار اجارہ میں اختلاف ہو گیا تو وہاں بھی چونکہ ہر ایک مدعی من وجہ اور منکر من وجہ ہے لہٰذا یہ دونوں قسم کھائیں گے، اور قسم کے حکم کا تعدیہ ہو جائے گا اور مبیع کا حکم اجارے تک متعدی ہو جائے گا یہ جب تک تھا کہ مبیع پر قبضہ نہیں ہوا تھا اور جھگڑا ہو گیا تھا اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد ثمن میں اختلاف ہوا تو بائع پر یمین واجب نہیں ہونا چاہیے کیونکہ وہ تو مشتری سے مزید ثمن لینے کا دعویٰ کر رہا ہے مگر اثر یعنی حدیث پاک کی رو سے اب بھی بائع پر یمین واجب ہے اور وہ ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اذا اختلفا المتبایعان والسلعۃ قائمۃ تحالفا و ترادّا، تو اس حدیث کی رو سے استحسانا بالکل خلاف قیاس بائع پر یمین آجائے گی حالانکہ وہ مدعی ہے لہٰذا جب تک بائع اور مشتری زندہ ہیں بائع پر یمین ہے لیکن اگر بائع اور مشتری کا انتقال ہو جائے تو یمین کے حکم کا تعدیہ ورثاء کی طرف نہ ہوگا۔

نمبر ایک استحسان اور قیاس، دراصل کسی وصف خفی کو علت بنانے کا نام ہے اور نمبر دو تین علتیں بہت مضبوط ہیں ایک نص ایک اجماع ایک ضرورت نمبر تین نص کے تحت میں قرآن اور حدیث ہے۔ نمبر چار اجماع اور ضرورت نص کے حکم میں ہے لہٰذا اگر کہیں استحسان اور قیاس خفی ان تین چیزوں کے مقابلہ میں آجائے تو وہ ان تین چیزوں کے مقابلہ میں اور ان تین علتوں کے مقابلے میں مخصص نہیں بن سکتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ استحسان کے اندر چھپا ہوا وصف خفی ان تینوں کے مقابلے میں علت ہی نہ بنا لہٰذا اگر اس استحسان کا حکم نہیں ہے تو اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ علت نہیں ہے یہ بات نہیں کہ استحسان وصف بھی بنجائے اور علت بھی بن جائے اور پھر کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ ہو اس کے بعد یہ اعتراض ہوا کہ ان تینوں چیزوں کے مقابلے میں استحسان میں علت نہ بنا۔ لہٰذا عدم حکم عدم علت کی بناء پر ہوگا، لیکن اگر استحسان کا مقابلہ قیاس جلی سے ہو جائے تو آپ قیاس جلی کو یہ کہدیتے ہیں کہ وہ علت نہیں ہے اے احناف تم اور مزید یہ کہتے ہو کہ علت نہیں ہے لہٰذا حکم نہیں ہے حالانکہ استحسان اور قیاس جلی تو برابر کی چیزیں تھیں لہٰذا یوں کہنا چاہیے کہ قیاس بھی علت ہے اس قیاس جلی کا حکم ہونا چاہیے مگر کسی مانع کی وجہ سے اس قیاس جلی کا حکم نہیں ہوا، اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ استحسان اور قیاس جلی برابر نہیں ہیں بلکہ استحسان قوی ہے اور قیاس جلی تو کمزور ہے، لہٰذا استحسان کے مقابلے میں قیاس جلی علت بن ہی نہ سکا تو اب بھی عدم حکم عدم علت کی بناء پر ہے اور ہم احناف کا یہ فیصلہ کہ عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ نہیں کہ علت موجود ہو اور عدم حکم کسی مانع کی وجہ سے ہو صرف استحسان کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہمارا یہ فیصلہ ان تمام علل مؤثرہ کے بارے میں ہے جہاں کبھی کبھی حکم مختلف ہو جاتا ہے اور اس اجمال کی تفصیل و بیان یہ ہے کہ ایک روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی انڈیل دیا گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ رکن صوم یعنی الامساک عن الشرب فوت ہو گیا اب اس کے بعد بھول سے پانی پینے والے کا قصہ آیا تو حدیث پاک میں آیا ہے کہ جس نے بھول سے پی لیا اللہ نے اس کو پانی پلایا اس کا روزہ

نہیں ٹوٹا تو جو حضرات یوں فرماتے ہیں کہ علت تو موجود ہے یعنی امساک تو ٹوٹ گیا تو وہ یہ کہتے ہیں کہ روزہ ٹوٹ جانا چاہیے تھا مگر ایک مانع پیش آگیا جس کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹا اور وہ مانع حضور پاکؐ کی حدیث ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ روزہ ٹوٹنے کی علت ہی نہیں ہے لہٰذا روزہ نہیں ٹوٹا اس لئے کہ بھولنے والے کا کام تو صاحب الشریعت اللہ کی طرف منسوب ہے، لہٰذا اس شخص سے کوئی جنایت سرزد نہ ہوئی اور نہ کوئی جرم ہوا جو ہوا سب معاف ہوگیا گویا کہ نہ کھایا اور نہ پیا تو ہمارے قول کے مطابق رکن صوم یعنی امساک باقی ہے لہٰذا ناسیاً پانی پینے والے کا روزہ بھی باقی ہے ایسا نہیں کہ رکن صوم امساک فوت ہوگیا اور مانع حدیث کی وجہ سے روزہ باقی رہ گیا ہاں وہ حضرات جو یوں کہتے ہیں کہ استحسان اور قیاس علل کے واسطے تخصص بن جاتے ہیں وہ تو یوں کہیں گے کہ علت تو پائی جارہی ہے مگر حکم مانع کی وجہ سے ہے دوسروں کے نزدیک عدم حکم باوجود علت مانع کی وجہ سے ہے ناظرین خوب مضبوطی سے اس فصل کو یاد کرلیں بڑے فقہی مسائل اس سے نکلیں گے اور احناف پر ہونے والے بہت سارے اعتراضات کا دفعیہ بھی اسی سے ہوگا۔

وَامّا حکمه فتعدية حكم النص الیٰ مالا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرائ علیٰ احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازمٌ للتعليل عندنا وَعِندَ الشافعي هو صحيحٌ بدون التعدية حتّٰى جوز التعليل بالثمنية واحتج بان هٰذا ما كان من جنس الحُجَج وجب ان يتعلق به الايجاب كسائر الحجج الاترىٰ ان دلالة كون الوصف علةً لا يقتضي تعديته بل يعرف ذٰلك بمعنًى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لابدّ وان يوجب علمًا او عملًا وهٰذا لايوجب علمًا بلاخلاف ولا يوجب عملًا في المنصوص عليه لانهٗ ثابتٌ بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية۔

(کتاب ص۱۱۰ تا ص۱۱۱)

ترجمہ وتشریح

اور بہرحال قیاس کا حکم یعنی وہ اثر جو قیاس پر مرتب ہوتا ہے پس وہ نص یعنی اصل کے حکم کو متعدی کردینا ہے اس فرع کی جانب کہ جس فرع کے اندر کوئی نص نہیں ہے اور جس فرع کے اندر کوئی اجماع نہیں ہے اور جس فرع کے اندر رائے سے اونچی کوئی دلیل نہیں ہے تاکہ اصل کا حکم اس فرع کے اندر ثابت ہوجائے رائے کے غلبہ کی وجہ سے اور مصنف نے غالب الرائے کا لفظ اس لئے لکھ دیا ہے کہ قیاس ہے تو دلیل مگر دلیل ظنی ہے دلیل قطعی نہیں ہے، اگرچہ اس قیاس کی وجہ سے عمل بطریق یقین واجب ہوتا ہے لیکن یہ قیاس اپنے اصل کے اعتبار سے ظنی ہے اور ہم احناف کے نزدیک جب کسی اصل کے اندر کسی وصف کو علت بنایا جائے گا اور تعلیل قائم کی جائے گی تو یاد رکھئے کہ اس قیاس اور تعلیل کا لازم حکم تعدیہ کرنا ہوگا یعنی ہمارے نزدیک یہ نہیں ہوسکتا کہ اصل کے اندر تعلیل ہو اور پھر اصل کا حکم متعدی نہ ہو، تعدیہ تعلیل کے لئے لازم ہے، قیاس اور تعلیل مترادف ہیں لیکن یہ بھی یاد رکھئے کہ اس قیاس میں، اس تعلیل میں، اور اس غالب الرائے میں خطا کا احتمال ہوتا ہے، یعنی ہر مجتہد سوائے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے نتیجۃً خطا پر بھی پہونچ سکتا

ہے۔ اس وقت صرف اس کو ایک ثواب اجتہاد کا ملے گا۔ اور مجتہد صواب پر بھی پہونچ سکتا ہے اس وقت اس کو اجتہاد اور صواب دونوں کا ثواب ملے گا یہ ہمارا مسلک تھا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ لازم ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اصل کے اندر تعلیل فرع کی طرف تعدیہ کئے بغیر بھی درست ہے۔ یعنی ان کے نزدیک تعلیل اعم من القیاس ہے اور قیاس ان کے نزدیک تعلیل کی ایک نوع ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر علت متعدی ہو اور اس علت کی وجہ سے فرع کے اندر حکم ثابت ہو جائے تب جاکر تعلیل قیاس بنتی ہے ورنہ یعنی اگر علت متعدی نہ ہو اور اس علت کے ذریعہ سے فرع میں حکم ثابت نہ ہو تو اس کا نام تعلیل محض ہے جو مجرد عن التعدیہ ہے اور ایسی علت کا نام علت قاصرہ ہے چنانچہ اسی مسلک کی بنا پر مشہور حدیث ربٰو میں اشیاء ستہ کے اندر سے نقدین یعنی سونا چاندی کے لئے حضرت امام شافعیؒ نے ثمنیت کو علت بنایا ہے چنانچہ اگر ثمنیت نقدین کے علاوہ اگر کسی اور شئے میں آجائے تو چونکہ اس علت میں تعدیہ نہیں لہٰذا تفاضل کے ساتھ بیع جائز ہو جائے گی اور حضرت امام شافعیؒ نے دلیل پکڑی ہے اس بات کے ساتھ کہ علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل شرعی حجتوں کی جنس سے ہے اگر ایسا ہے تو پھر یہ بات واجب ہے کہ اس علت قاصرہ سے ایجاب یعنی احکام کا اثبات مطلقاً تعلق رکھتا ہو چاہے وہ علت متعدی ہو اور چاہے متعدی نہ ہو جیسا کہ باقی شرعی حجتوں کا حکم ہے (حضرت امام شافعیؒ کا دعویٰ ہے) اس دعویٰ پر بطور تائید یہ دلیل پیش فرما رہے ہیں "الا تری ان الدلالۃ کون الوصف الخ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی وصف کو جب علت بنایا جاتا ہے تو اس کی صلاحیت اس کی تاثیر اور اس کی تعدیل کی وجہ سے بنایا جاتا ہے اس وجہ سے نہیں بنایا جاتا ہے کہ اس کے اندر تعدیہ کی بھی خصوصیت ہے بھی یا نہیں بلکہ جو وصف علت بن گیا ان مذکورہ خصوصیات کی وجہ سے اگر وہ خاص ہوا تو اس کا تعدیہ نہیں ہوگا اور اگر وہ وصف عام ہوا تو اس کا تعدیہ ہو جائے گا تو خلاصہ یہ نکلا کہ کسی وصف کی علت بننے میں اے احناف! تعدیہ بالکل شرط نہیں ہے بلکہ اس وصف میں خاص ہونے کے معنیٰ ہوں گے تو علت ہونے کے باوجود عدم تعدیہ ہوگا - اور اگر اسی وصف میں عام ہونے کے معنیٰ ہوں گے تو علت ہونے کے ساتھ ساتھ تعدیہ بھی ہو جائے گا اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیاس ایک دلیل شرعی ہے اور دلیل شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم اور یقین کو واجب کرے یا کم از کم عمل کو واجب کرے اور یہ یعنی علت قاصرہ کے ساتھ تعلیل علم و یقین کو تو واجب کرتی نہیں ہے کسی اختلاف کے بغیر یعنی احناف اور شوافع کا اتفاق ہے کہ علت قاصرہ موجب یقین نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ علت قاصرہ منصوص علیہ میں یعنی مثال کے طور پر نقدین میں عمل کو واجب نہیں کرتی ہے کیونکہ منصوص علیہ اور اصل کے اندر عمل خود نص سے ثابت تھا اور نص اپنی قطعی ہونے کی وجہ سے اس تعلیل سے جو ظنی ہے مضبوط اور اوپر کے درجے کی چیز ہے پس نہیں ہے صحیح منصوص علیہ کو قطع کر دینا نص سے اور اس کی نسبت کو نص قطعی سے الگ کر کے تعلیل ضعیف اور ظنی کی طرف قائم کرنا کچھ اچھا نہیں معلوم ہوتا پس نتیجہ یہ نکلا کہ تعلیل کے لئے تعدیہ کے سوا کوئی اور حکم باقی نہ رہا اور یہی ہمارا مسلک ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

فان قيل التعليل بما لا يتعدىٰ يُفيدُ اختصاص حكم النص به قلنا هٰذا يحصل بترك التعليل علىٰ ان التعليل بما لا يتعدىٰ لا يمنع التعليل بما يتعدىٰ فتبطل هٰذه الفائدة .

ترجمہ وتشریح کل آپ کو یہ بتایا تھا کہ دو فائدے ہوتے ہیں نمبر ایک علم و یقین نمبر دو وجوب عمل اور قیاس دلیل ظنی ہے دلیل قطعی نہیں لہٰذا قیاس علم و یقین کا فائدہ تو نہیں دیتا ہے اور اگر کسی حکم کے لئے باقاعدہ

نص آگئی ہو تو اس نص کے اندر یہ قیاس وجوب عمل کا فائدہ بھی نہیں دیتا ہے اس لئے کہ نص کے موجود ہوتے ہوئے کیا ضرورت پیش آئی کہ حکم کی نسبت قیاس جیسی کمزور چیز کی طرف کی جائے لہٰذا اے حضرات شوافع ہمارے نزدیک تو قیاس اور تعلیل میں تعدیہ نہیں تو کوئی فائدہ نہیں اسی وجہ سے ہم علت قاصرہ کے قائل نہیں ہیں جس کا تعدیہ نہیں ہوسکتا ہے جیساکہ آپ اے حضرات شوافع قائل ہیں مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احناف کے اس قاعدہ کلیہ پر قیاس کے لئے تعدیہ کے سوا کوئی فائدہ ہی نہیں ہے اور جو دو فائدے ہوسکتے تھے وہ قیاس سے حاصل نہیں ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قیاس اور تعلیل سے ان دو فائدوں کے سوا یعنی وجوب یقین اور وجوب عمل کے سوا اور تعدیہ کے سوا ایک فائدہ اور حاصل ہوسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اے احناف مثال کے طور پر ہم نے علت قاصرہ کو اختیار کیا جس کا تعدیہ نہیں ہوسکتا مگر اس تعلیل نے یہ فائدہ پہونچایا کہ نص کا حکم اس تعلیل کی وجہ سے اس اصل کے ساتھ مخصوص ہے جیسے تفاضل کی حرمت کا حکم ثمنیت کی تعلیل کی وجہ سے نقدین کے ساتھ مخصوص ہے تو اے احناف تمہارا یہ کہنا کہ علت قاصرہ کے اندر کوئی فائدہ نہیں اور تعلیل تعدیہ کے بغیر بیکار ہے۔ غلط ثابت ہوا تو ہم حضرات شوافع کی خدمت میں یہ جواب پیش کریں گے کہ یہ فائدہ تعلیل کے بغیر بھی حاصل تھا تعلیل کیوں تلاش کی مثال کے طور پر جب ہم نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو سُنا تو چاہے تعلیل ہمیں معلوم نہ ہو۔ اتنا معلوم ہوگیا کہ سونے اور چاندی کی بیع میں تفاضل جائز نہیں۔ اور حرمت تفاضل کا اختصاص نقدین کے اندر اس حدیث کی وجہ سے ہے۔ علاوہ ازیں اے حضرات شوافع ہمیں آپ کی خدمت میں ایک بات اور عرض کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ مثلاً اسی حدیث پاک کے اندر جس میں اشیاء ستہ کی بیع بھی ہے تفاضل کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ آپ ایسی علت کیوں تلاش کر رہے ہیں جس کا تعدیہ نہیں ہوسکتا ہے۔ اگر آپ غور فرمائیں تو اشیاء ستہ کے اندر اور بہت سارے اوصاف مل جائیں گے جو علت بھی بن جائیں گے اور جن کا تعدیہ بھی ہوسکے گا۔ لہٰذا مالایتقدر کے ساتھ تعلیل معلوم نہیں ہے۔ مایتقدر کے ساتھ تعلیل کے واسطے۔ تو ہماری درخواست یہ ہے کہ ایسی علت تلاش کرنا کہ جس کا کوئی فائدہ خاص نہ ہو اور جو بدون تعلیل بھی حاصل ہو اس کو چھوڑ دیا جائے تو بہتر ہے اور ایسی علت تلاش کی جائے تو بہتر ہے اور ایسی علت تلاش کرلی جائے جس کا تعدیہ ہو جس کا فائدہ بھی ہو جیسے ہم نے ان اشیاء ستہ میں قدر جنس کو بطور علت تلاش کرلیا۔

وامّا دفعُه فنقول العِللُ نوعان طرديّة ومؤثّرة وعلى كل واحد من القسمين ضروبٌ من الدفع امّا وجُوهُ دفع العِلَل الطرديةِ فاربعة القول بموجب العلة ثم المُمَانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة امّا القول بموجب العلة فالتزام مايُلزِمُه المعلِل بتعليله وذلك مثل قولهم في صوم رمَضانَ انه صوم فرضٍ فلايتادىٰ الابتعيين النية فيقال لهم عندنا لايَصِحُّ الابتعيين النيّة وانّما نجوِزُهُ باطلاق النيّة على انهٗ تعيين وامّا المُمانَعَةُ فهي اربعة اقسامٍ ممانعةٌ في نفسِ الوصف وفي صلاحه للحكم وفي نفس الحكم وفي نسبتهٖ الى الوصف وامّا فسادُ الوضع فمثل تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما

فانہ فاسد فی الوضع لان الاسلام لا یصلح قاطعا للحقوق والردۃ لا تصلح عفوًا واما المناقضۃ فمثل قولھم فی الوضوء والتیمم انھما طھارتان فکیف افترقا فی النیۃ فلنا ھذا ینتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسۃ فیضطر الیٰ بیان وجہ المسألۃ وھو ان الوضوء تطھیر حکمی لانہ لا یعقل فی المحل نجاسۃ فکان کالتیمم فی شرط النیۃ لیتحقق التعبد فھٰذہ الوجوہ تلجئ اصحاب الطرد الی القول بالتاثیر۔

ترجمہ و تشریح

قیاس مخالف کا دفعیہ اس عنوان کے تحت ہم بتلاتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہوتی ہیں نمبر ایک علت طردیہ نمبر دو علت مؤثرہ علت طردیہ کی تعریف یہ ہے ایسا وصف کہ جس کے ساتھ ساتھ حکم گھومتا ہو وہ وصف پایا جائے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ وصف ایسا ہو کہ اس کے وجود کے ساتھ حکم کا وجود ہو اور اس کے عدم کے ساتھ حکم کا عدم ہو اور اس وصف میں یہ دیکھنے کی ضرورت نہیں کہ اس وصف کا کوئی تعلق نص یا اجماع سے ہے اس علت طردیہ کے قائل حضرات شوافع ہیں اور علت مؤثرہ اس علت کو کہتے ہیں کہ جس کا اثر ظاہر ہو چکا ہو نص کے ذریعے سے یا اجماع کے ذریعے سے اس حکم کے اندر کہ جس کی علت بیان کی جارہی ہے اور اس علت مؤثرہ کے قائل حضرات احناف ہیں اس کے بعد یہ سمجھئے کہ علل طردیہ کی چار قسمیں ہیں القول بموجب العلت یعنی مستدل کی تعلیل سے جو لازم آرہا ہے اس کو تسلیم کرنا نمبر دو المخالفت یعنی مستدل کی علت کو نہ ماننا بلکہ اس میں جھگڑا کرنا۔ نمبر تین بیان فساد الوضع۔ نمبر چار مناقضہ وہ جو پہلی علت طردیہ تھی یعنی القول بموجب العلت جس کا مطلب ہم نے بتلایا تھا کہ مستدل کی تعلیل سے جو لازم کر دیا ہے اس کو لازم مان لینا اس مطلب کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہمارا مخالف معلل جس چیز کو لازم کر رہا ہے اس کو لازم مان لینا اس کی تعلیل کے ساتھ لیکن اس کے باوجود حکم متنازع فیہ میں اختلاف کا باقی رکھنا جیسے کہ مثال کے طور پر حضرات شافعیہ کا قول رمضان کے بارے میں ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہٰذا رمضان کا روزہ نیت کے تعین کے بغیر ادا نہ ہوگا اور ہر روز سحری میں کہنا پڑے گا بصوم غد نویت لفرض رمضان تو ان حضرات کی خدمت میں عرض کیا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بھی رمضان کا روزہ فرض ہے اور واقعی رمضان کا روزہ تعین نیت کے بغیر ہمارے نزدیک بھی درست نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود ہم نے جائز رکھا ہے کہ مطلق نیت کے ساتھ روزہ درست ہو جائے گا اس لئے کہ تعین کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک بندوں کی طرف سے اور نمبر دو شارع کی طرف سے اور رمضان کے روزہ میں شارع کی طرف سے پہلے ہی تعین ہے لہٰذا کسی مزید تعین کی ضرورت نہیں کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان لہٰذا اب کسی تعین کی ضرورت نہ رہی علل طردیہ کی دوسری قسم کا نام ممانعت ہے اور ممانعت کا مطلب ہے مثلاً احناف کی جانب سے مقابل کی دلیل کے تمام مقدمات کو انکار کر دینا یا بعض کا انکار کر دینا مگر تعیین کے ساتھ یا تفصیل کے ساتھ علت طردیہ کی یہ دوسری قسم میں ممانعت چار شکلوں میں پائی جاتی ہے نمبر ایک ممانعت فی نفس الوصف اس کا مطلب یہ ہے کہ اے مستدل جس وصف کو آپ حکم کی علت بیان کر رہے ہیں اور جس کو آپ مسئلہ متنازع فیہ میں موجود مانتے ہیں ہمارے نزدیک یہ وصف اس

مسئلہ متنازع فیہ کے اندر پایا ہی نہیں جاتا مثلاً مستدل نے کہا کہ سر کا مسح مسح ہے لہٰذا اس کی تثلیث مسنون ہے جیسا کہ استنجا کے اندر تثلیث مسنون ہے ای قال المستدل مسح الرأس مسح فیسن تثلیث کالاستنجاء ہم اس پر یہ کہتے ہیں کہ سر کے مسح کا مسح ہونا تثلیث کے سنت ہونے کے لئے علت نہیں ہو سکتا تو نیز سر کے مسح کو استنجا پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ استنجا تو نجاست حقیقیہ کے ازالہ کا نام ہے اور نجاست حقیقیہ سے تطہیر کا نام ہے لیکن سر کے مسح نجاست حقیقیہ سے تطہیر کا نام ہے۔ نمبر ۲ دو الممانعت فی صلاحۃ للحکم یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ اے مستدل آپ نے جو وصف پیش کیا ہم کو تسلیم ہے مگر وصف حکم بننے کے لئے صالح ہے یہ بات ہم کو تسلیم نہیں ہے مثال کے طور پر حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ باکرہ لڑکی اپنے اچھے برے کو نہیں پہچانتی لہٰذا چاہے وہ کتنی ہی بڑی ہو جائے اس کو اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں ہمیں تسلیم ہے کہ واقعی باکرہ کو مردوں سے واسطہ نہیں پڑا اس لئے وہ کچھ ناتجربہ کار ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقط بکر ہونا اس بات کی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ اس سے ولایت نکاح چھین لیا جائے بلکہ کم عمری اس بات کی علت بن سکتی ہے اور اب جب وہ بڑی ہوگئی تو چاہے بکر ہے لیکن اس کو ولایت نکاح کا حق حاصل ہوگیا کیونکہ اس کی عقل پختہ ہوگئی۔ وفی نفس الحکم ممانعت کی قسم ثالث ممانعت فی نفس الحکم ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اے مستدل آپ کا بیان کیا ہوا وصف ہم کو تسلیم ہے اس وصف کی صلاحیت للعلیت ہم کو تسلیم ہے لیکن اس وصف اور اس علت کی وجہ سے جو حکم آپ بتا رہے ہیں وہ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ حقیقتاً حکم دوسرا ہے مثلاً مسح رأس ارکان وضوء میں سے ایک رکن ہے اور اس کا رکن ہونا ایسا وصف ہے جو علت بننے کے لئے صالح ہے لیکن تثلیث اس کا حکم نہیں جیسا کہ آپ فرماتے ہیں بلکہ اس کا حکم اکمال ہے استیعاب ہے اس لئے کہ ہمارے نزدیک تو ربع رأس کا مسح فرض تھا اور آپ کے نزدیک اے حضرات شوافع ایک یا دو بال کا مسح فرض ہے اور فرض کے بعد کسی چیز کے مسنون یا مستحب ہونے کو ظاہر کرنے کے واسطے اس کی تکمیل کی جاتی ہے اور یہاں مسح رأس میں تکمیل کی صورت تثلیث میں نہیں ہے بلکہ استیعاب ہے اور ممانعت کی قسم رابع الممانعت فی نسبتہ الی الوصف ہے جس کا مطلب ہے کہ اے مستدل ہمیں آپ کا بیان کیا ہوا وصف تسلیم ہے اس وصف کا صالح للعلیت ہونا بھی تسلیم اور اس وصف اور اس علت کی وجہ سے کسی حکم کا وجود بھی تسلیم مگر جس وصف کی طرف آپ اپنے جس حکم کو منسوب کر رہے ہیں اس وصف کی طرف حکم کا منسوب ہونا تسلیم نہیں ہے مثلاً وہی مسح رأس جس کے لئے آپ نے رکنیت کا وصف بتلایا اور رکنیت میں علت بننے کی صلاحیت بھی ہے اور رکنیت کی طرف ایک حکم منسوب بھی ہے لیکن جو حکم آپ بتلاتے ہیں وہ حکم رکنیت کی طرف منسوب نہیں ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ رکنیت کو دوسرے اعتبار سے دیکھا جائے اور دوسرا حکم اس کی طرف منسوب ہے یعنی مسح الرأس رکن ہے مگر مسح الرأس کی رکنیت کی طرف تثلیث کا حکم منسوب نہیں ہے بلکہ استیعاب کا حکم منسوب ہے ورنہ قیام بھی رکن ہے اس میں بھی تثلیث ہونا چاہیے رکوع بھی رکن ہے اس میں بھی تثلیث ہونا چاہیے اور وضوء میں مضمضہ اور استنشاق رکن نہیں ہے ان میں تثلیث ہونا نہیں چاہیے حالانکہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ رکنیت کی طرف حکم منسوب نہیں ہے علل طردیہ کی چار قسمیں تھیں جن میں سے دو کا بیان ہو چکا ہے اب تیسری کا بیان شروع ہوتا ہے اور اس تیسری قسم کا نام فساد الوضع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جس وصف کی وجہ سے اے مستدل آپ حکم بیان کر رہے ہیں یہ وصف تو اس حکم سے انکار کرنے والا ہے اور یہ وصف تو اس حکم کی ضد کا مقتضی ہے اور یہ بات نص یا اجماع سے ثابت ہے کہ یہ وصف اس حکم کی نقیض کے لئے علت ہے جیسا کہ حضرات

شوافع کا علت بیان کرنا دو میاں بیوی میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کو ان دونوں کے درمیان تفریق واجب کرنے کے لئے تو اے حضرات شوافع اسلام تو تعلقات کو قائم کرنے والا ہے اسلام تفریق کو واجب کرنے والا نہیں ہے آپ نے وصف اسلام کو وضع کر دیا تفریق کے واسطے حالانکہ وصف اسلام تفریق کی ضد اتفاق اور اتحاد کے لئے علت ہے اور ایسے ہی اے حضرات شوافع آپ نے یہ فرمایا کہ میاں بیوی میں سے ایک مرتد ہو گیا تو نکاح اب بھی باقی ہے جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے گویا کہ وصف ارتداد کو تو عفو فرما دیا معدوم کے حق میں کر دیا حالانکہ وصف ارتداد عفو کی ضد کا مقتضی ہے تو ارتداد کے وصف کی وضع میں فساد ہو گیا ہے کہ ارتداد البقا کے لئے نہیں تھا بلکہ ارتداد تو تفریق اور قطع کے لئے تھا علل طردیہ کی چوتھی قسم کا نام المناقضہ ہے اور مناقضہ کا مطلب ہوتا ہے کہ مستدل نے جس وصف کے علت ہونے کا دعویٰ کیا ہے حکم اس سے مختلف ہو رہا ہے حالانکہ علت اور معلول میں کبھی بھی تخلف نہیں ہو سکتا ہے چنانچہ حضرات شوافع نے فرمایا کہ تیمم ایک طہارت ہے اے احناف تیمم میں نیت تمہارے نزدیک شرط ہے وضو بھی ایک طہارت ہے اس میں بھی نیت شرط ہونا چاہیے پھر کیا بات ہے کہ تم وضو میں نیت کو شرط قرار نہیں دیتے ہو ہم نے حضرات شوافع کا استدلال سن کر عرض کیا کہ نماز کے لئے نجاست سے کپڑے اور بدن کا دھونا بھی شرط ہے اور کپڑے اور بدن میں نیت اے حضرات شوافع آپ کے نزدیک بھی ضروری ہے نہیں حالانکہ یہ بھی طہارت ہے تو آپ کا یہ فرمانا کہ ہر طہارت میں نیت ضروری ہوتی ہے یہ درست نہ رہا جب ہمارا یہ جواب سُنا تو حضرات شوافع نے وضو اور تیمم کو ایک جانب رکھا اور غسلِ ثوب و بدن کو ایک جانب رکھا اور دونوں کے درمیان فرق بیان فرمایا بلکہ حضرات شوافع تو صحیح مسئلہ کی طرف آنے کے لئے مجبور ہو گئے اور فرمایا کپڑے اور بدن کی نجاست نظر آتی ہے اس کی طہارت ایک عقلی چیز ہے اس کے برخلاف حدث اصغر یا اکبر کی نجاست نظر بھی نہیں آتی اور عقل میں بھی یہ بات نہیں آتی ہے کہ نجاست کا خروج ایک اور جگہ سے ہوا اور طہارت کے لئے دوسرے اعضاء کو دھو ڈالو لہٰذا اے احناف غسل ثوب و بدن پر وضو اور تیمم کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے وضو اور تیمم طہارت غیر معقول ہے لہٰذا نیت کی ضرورت ہے اور غسل ثواب و بدن طہارت معقول ہے لہٰذا نیت کی نہیں بس جب مجبور ہو کر حضراتِ شوافع نے یہ طرز استدلال اختیار فرمایا تو ہم نے عرض کیا خود وضو اور تیمم میں ایک بہت بڑا فرق ہے ان کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے ایک فرق تو یہ ہے تیمم مٹی سے ہوتا ہے جو ملوث ہے بظاہر مطہر نہیں ہے وہ تو اللہ کا حکم تھا مطہر بن گئی اور وضو پانی سے ہوتا ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مطہر اور مزیل نجاست ہے دوسرا فرق اور ہے تیمم غسل کا قائم مقام بن جاتا ہے لیکن وضو کسی وقت میں بھی غسل کا قائم مقام نہیں بن سکتا ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ تیمم کے معنیٰ خود القصد والارادۃ والنیت ہے ان معانی کو بھی چھوڑا نہیں جا سکتا لہٰذا غسل ثوب و بدن میں رکنیت اس لئے ضروری نہیں کہ وہ وضو اور تیمم سے الگ چیزیں ہیں تو ان بیان کئے ہوئے فرق اور وجوہ کی بنا پر وضو کو بھی تیمم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے تیمم کے لئے نیت شرط ہے وضو کے لئے نہیں۔

واَمَّا العِلَلُ المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة اِلا المعَارضة لانها لاتحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد مَاظهر اثرها بالكتاب والسنة او الاجماع لكنه اذا تُصُوِّرمناقضة يجب دفعه من وجوهٍ اربعَةٍ كماتقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن

الانسان فکان حدثا کالبول فیوردُ علیه مَا اذ المَرِیسل فندفعه اولاً بالوصف وهو انه لیس بخارج لان تحت کل جلدة رطوبة و فی کل عِرقٍ دمًا فاذا زال الجلد کان ظاهِرًا الاخارجًاثم بالمعنیٰ الثابت بالوصف دَلالةً وهو وجوبُ غسل ذلك الموضع للتطهیر فیه صار الوصف حجّة من حیث ان وجوب التطهیر فی البدن باعتبار مایکون منه لایحتمل الوصف بالتجزی وهناك لم یجب غسل ذلك الموضع فانعدَم الحکمُ لانعدام العلة ویوردُ علیه صاحبُ الجُرح السائل فندفعه بالحکم ببیان انه حَدثٌ موجبٌ للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض فان غرضنا التسویة بین الدم والبول وذلك حدثٌ فاذا لزم صَارَعفوًا لقیام الوقت فکذلك هٰهُنا .

ترجمہ وتشریح

اور بہر حال وہ علل مؤثرہ جن کے قائل احناف ہیں اور جن کے اثر کا ظہور نص یا اجماع سے ہوتا ہے ان علل کے اندر مسائل یعنی احناف کے مقابل کے لئے ممانعت کے بعد کوئی گنجائش نہیں ہے مگر صرف معارضے کی یعنی علل مؤثرہ میں ممانعت اور القول بموجب العلت جاری ہو جاتی ہے لیکن علل مؤثرہ میں فساد وضع اور مناقضہ جاری نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان علل مؤثرہ کا صدور نص اور اجماع سے ہوتا ہے اور کتاب اور سنت اور اجماع میں مناقضہ اور فساد وضع کا احتمال بھی نہیں ہے لیکن تصور مناقضہ ضرور علل مؤثرہ میں بھی ہوتا ہے یعنی حقیقتاً مناقضہ ہوتا نہیں ہے صورۃً ہوتا ہے بہر حال جب ایسی شکل پیش آئے تو احناف کے ذمے اس صورۃً مناقضہ کا دفع کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور اس صورۃً مناقضہ کے دور کرنے کی احناف کے پاس چار شکلیں ہیں نمبر ایک الدفع بالغرض مثلاً وہ شئی جو غیر سبیلین سے خارج ہوتی ہے وہ نجس خارج من بدن الانسان ہے اگر ایسا ہے تو وہ حدث ہے جیسے کہ پیشاب قرآن کریم کی آیت شریفہ میں ہے اوجاء احد منکم من الغائط اولامستم النساء الایہ ہمارا ایک قاعدہ کلیہ تھا پس حضرت امام شافعیؒ کی جانب سے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ نجس خارج من غیر السبیلین اگر اس میں سیلان نہ ہو یعنی مخرج سے وہ متجاوز نہ ہو تو وہ نجس خارج تو ہے مگر حدث نہیں ہے تو اے احناف وجود علت ہے اور حکم اس سے مختلف ہے یہ تم پر اعتراض ہے پس غیر پر ہم اس اعتراض کو عدم الوصف کے ساتھ دفع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ وصف جو علت بنتا ہے وہ نہیں پایا جارہا ہے یعنی ماء اذا لم یسل خارجہ نہیں ہے لہٰذا حدث بھی نہیں ہے اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے ایک رطوبت ایک تری اور نمی ہوتی ہے اور ہر شخص کے اندر خون ہوتا ہے پس جبکہ کھال چھل گئی تو رطوبت ظاہر ہوئی اور کوئی شئی جس کو نجس خارج کہا جا سکے وہ یہاں بالکل پائی نہیں گئی اور ظہور سے حدث نہیں ہوتا ہے خروج سے حدث ہوتا ہے وہ نہیں پایا گیا اس کے بعد اسی اعتراض کو ہم المعنیٰ الثابت بالوصف کے ذریعے سے دلالۃً دفع کرتے ہیں یعنی تاثیر اور دلیل کے اعتبار سے دفع کرتے ہیں جس کی تقریر یہ ہے (ایک شخص نے پیشاب کیا اور مخرج پیشاب پیشاب سے آلودہ ہو گیا) پہلے نمبر پر تو اس آلودہ جگہ کا دھونا واجب ہے تطہیر کے لئے اور یہ پیشاب جو خارج النجس ہے یہ وصف ہے یہ علت ہے یہ حجت ہے حدث کے لئے یعنی پیشاب دراصل تمام بدن کے اعضاء پر عمل بعد خارج

(اعضاء میں دونوں احتمال ہے آیا یہ اعضاء ہے یا غذا ہے لیکن پڑھا نہ جانے کی بناء پر اعضاء لکھ دیا گیا ہے جہاں تک امید ہے کہ غذا ہی ہے) ہوا تھا لہٰذا اب دوسرے نمبر پر سارے بدن کا دھونا واجب لیکن اس میں تو بڑی دقت ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ازراہِ فضل وکرم چار اعضاء کے دھونے پر حدث کو دور فرمایا خلاصہ یہ نکلا کہ تطہیر مایخرج من البدن کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ مایخرج من البدن سے پورا بدن ناپاک ہوتا ہے اور بدن کے اندر تجزی اور تقسیم نہیں ہوسکتی ہے کہ اس حصّے کی تطہیر واجب ہو اور اس کی نہ ہو مگر یہ اللہ تعالیٰ کا فضل تھا کہ دو چیزوں پر حدث ختم ہوگیا ایک آلودہ جگہ کو دھولیا اور ایک چار اعضاء کو دھولیا) اور اے حضرات شوافع اس اذالم یسل کے اندر وہ معنیٰ ہی نہیں پائے گئے جو وصف سے ثابت ہوتے یعنی خود اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے بالا جماع لہٰذا بدن کے دوسرے اعضاء کا دھونا کیسے واجب ہوسکتا ہے تو اے حضرات شوافع حکم حدث یہاں پر معدوم ہے کیونکہ علت حدث معدوم ہے اور یہ جواب ہم نے حضرات شوافع کی خدمت میں پیش کر دیا تو ان کی جانب سے ایک اور اعتراض وارد ہوا جس کی تفصیل یہ ہے کہ اے احناف اگر کسی شخص کا زخم مسلسل بہتا رہتا ہو تو تم کہتے ہو اس کو حدث پیش نہیں آیا وہ نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ یہاں تو سیلان اور خروج جو علت حدث ہے وہ تو پائی گئی یعنی پائی جارہی ہے تو ہم حضرت امام شافعیؒ کے اس اعتراض کے دفعیہ بالحکم کرتے ہیں یعنی بوجود الحکم وعدم تخلفہ کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس زخمی شخص کے خون کا سیلان حدث ہے موجب طہارت ہے لیکن خروج وقت کے بعد حدث ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو البتہ اس بیمار کو تندرست پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے اور اس اعتراض کا دفعیہ ہم آخر میں بالغرض کرتے ہیں اور ہماری غرض الدم الخارج من بدن الانسان ہے یعنی فرع کے درمیان اور پیشاب کے درمیان برابری قائم کرنا اور پیشاب حدث ہے لہٰذا یہ دم خارج بھی حدث ہے لیکن اگر خدانخواستہ کسی شخص کو پیشاب کے قطرے مسلسل آتے رہیں تو جو اصل حدث ہے یعنی پیشاب وہ بھی وقت صلوٰۃ کے قائم رہنے تک معاف ہوجاتا ہے تو پھر جو فرع ہے یعنی بیماری کی وجہ سے مسلسل بہنے والا خون وہ بھی نماز کے وقت کے قائم رہنے تک معاف ہوجائے گا خروج وقت پر حدث ہوجائے گا اور موجب تطہیر ہوجائے گا تو ان چاروں وجوہ دفعوں کے ذریعے سے ہم عِلل مؤثرہ پر وارد ہونے والے صورۃً مناقضہ کو دفع کرتے ہیں۔

امّا المعارضة فهي نوعان مُعارضة فيها مناقَضَةٌ ومعَارضة خالصةٌ اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلبُ وهو نوعان احدُهما قلبُ العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب الاناء وانّما يصح هٰذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم الكفار جنس يُجلد بكرهم مائة فيرجمُ ثيبهم كالمسلمين قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لِانه يرجَمُ ثيبهم فلمّا احتمَل الانقلابَ فسَدَ الاصل وبطل القياس والثاني قلبُ الوصف شاهدًا على المعلل بعد ان كان شاهدًا له وهو ماخوذ من قلب الجِرَاب فانه كان ظهره اليك فصار وجهُه اليك الا انه لايكون الا بوصف زائدٍ فيه تفسيرٌ للاول مثاله قولُهم

فی صومِ رمضان انہ صوم فرض فلا یتادیٰ الا بتعیین النیۃ کصوم القضاء فقلنا انہٗ لمّا کان صومًا فرضًا استغنی عن تعیین النیۃ بعد تعینہ کصوم القضاء لکنہ انمّا یتعین بعد الشروع وھذا التعین قبلَ الشروع ۔

ترجمہ وتشریح ہم نے کل بتایا تھا کہ علل مؤثرہ پر معارضہ وارد ہوسکتا ہے معارضہ کا مطلب ہے اقامت الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیہ الخصم اس معارضہ کی دو قسمیں ہوتی ہیں اگر ہم نے بعینہٖ خصم کی دلیل کو اس کے مدعی کے دعویٰ کے خلاف پر قائم کردیا تو اس کا نام المعارضۃ التی فیہامناقضۃ ہے اور اگر خصم کے مدعی کے برخلاف ہم نے دوسری دلیل کو قائم کیا تو اس کا نام معارضہ خالصہ ہے اب معارضۃ التی فیہامناقضہ کا دوسرا نام اصطلاح اصول ومناظرہ میں القلب ہے اب قلب کی دو قسمیں ہیں القلب کے معنیٰ تعلیل کو ایسی ہیئت کی طرف بدل دینا جو مخالف ہو اس ہیئت کے لئے جس پر یہ تعلیل پہلے تھی یعنی معلول کو علت بنا دینا اور علت کو معلول بنا دینا یعنی قلب الدنا ءکر دینا یعنی اعلیٰ کو اسفل کردینا اور اسفل کو اعلیٰ کردینا علت اصل ہے لہٰذا حکم سے اعلیٰ ہے اور حکم تابع ہے لہٰذا علت سے اسفل ہے اور قلب کی یہ قسم اوّل جس کو قلب العلۃ حکما والحکم علۃ کہتے ہیں درست ہوتی ہے اس صورت میں جس میں تعلیل بالحکم ہو یعنی مستدل نے اصل کے حکم کو علت بنایا ہو دوسرے حکم کے واسطے اور پھر اس کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کردیا ہو جیسے حضرات شافعیہ کا قول (مسلمان ایک جنس ہے) اور کافر بھی ایک جنس ہے اور کافروں کی باکرہ لڑکی یا لڑکا زنا کی سزا میں جلد مائۃ کی سزا دیا جائے گا اور جب یہ بات ہے تو کافروں کی ثیب عورت یا مرد رجم کئے جائیں گے یعنی حضرت امام شافعیؒ نے مسلمان بکر کے لئے جو جلد مائۃ کا حکم ہے اس کو علت بنایا پہلے تو مسلمان ثیب کی زنا ءکے رجم کے واسطے اور پھر حکم کو متعدی کردیا کافروں کی طرف خلاصہ یہ ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک احسان کے لئے اسلام شرط ہے پس جیسا کہ مسلمان محصن رجم کیا جاتا ہے اور مسلمان غیر محصن کو جلد مائۃ کیا جاتا ہے اسی طرح کافر ہیں ان کا بھی یہی حکم یعنی حضرات شوافع نے جلد مائۃ کو علت بنایا ہے رجم ثیب کے لئے مسلمانوں پر قیاس کرتے ہوئے اور ہمارے نزدیک احصان کے لئے اسلام شرط ہے یعنی تمام کا غیر محصن ہونا لہٰذا کافروں کے لئے سواء جلد مائۃ کے اور کوئی سزا نہیں ہے اب ہم نے حضرات شوافع سے قلب کے ساتھ معارضہ کیا اور کہا کہ مسلمانوں کے بکر کو جلد مائۃ کی سزا دی جاتی ہے اس لئے کہ مسلمان کے ثیب کو رجم کیا جاتا ہے یعنی رجم کی ثیب علت ہے اور بکر کا جلد مائۃ معلول ہے پس جب علت اور معلول میں انقلاب پیدا ہوگیا تو اصل قصہ فاسد ہوا اور آپ کا قیاس باطل ہوا اور قلب کی دوسری قسم کا نام قلب الوصف ہے اور اہل مناظرہ قلب کی اس قسم ثانی کو المعارضہ بالقلب کہتے ہیں اس المعارضہ بالقلب کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے مقابل معلل پر یعنی ہمارے مقابل معلل کے برخلاف وصف وصف شاہد اور گولہ بن جائے اس کے بعد پہلے وہی وصف ہمارے مقابل معلل کے منفعت کے لئے شاہد تھا یہ المعارضہ بالقلب قلب الواب سے ماخوذ ہے جیسا کہ پہلے قلب الاناء سے ماخوذ: تھا جراب کے معنیٰ توشہ دان کے ہیں بہر حال ہم نے اس وصف کو اس طرح پلٹا کہ پہلے تو اس وصف کی کمر ہماری طرف تھی اب اس وصف کی ضد ہماری طرف ہے مگر اتنی بات ہے کہ معلل کے وصف پر ہم ایک وصف

زائد کریں گے (اے احناف اگر اپنے معلل کے وصف پر ایک وصف اور زائد کر دیا تو یہ معلل بہ کے وصف کا پلٹنا کہاں ہوا) اس اعتراض کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فیہ تفسیر للاول کے الفاظ بڑھا دیئے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ ہم نے معلل کے وصف پر ایک وصف زائد کیا ہے ظاہری طور پر مگر حقیقتاً اس وصف زائد میں پہلے ہی وصف کی معلل ہی کی وصف کی تفسیر اور تقریر ہے جیسا کہ حضرات شوافع کا قول رمضان کے روزے کے بارے میں کہ یہ فرض روزہ ہے پس ادا نہیں ہوگا مگر تعین نیت کے ساتھ جیسا کہ قضاء کا ادا نہیں ہوتا ہے مگر نیت کے تعین کے ساتھ نتیجہ یہ نکلا کہ حضرات شوافع نے فرضیت کو تعین نیت کی علت بنایا ہے اور ہم تھوڑی سی زیادتی کرکے اس فرضیت کو رمضان کے اندر عدم تعین کے علت بنائے دیتے ہیں چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے لہٰذا تعین نیت سے مستغنی اور بے نیاز ہے کیونکہ رمضان کے روزے کی تعین شارع کی طرف سے پہلے ہی ہوچکی ہے حضورؐ نے فرمایا تھا اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان اور واقع رمضان کا روزہ کا قضاء کے روزے کی طرح فرض ہے لیکن ایک فرق بھی ہے وہ یہ کہ قضاء کا روزہ روزے کو شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اس میں کچھ سہو ہو گئی ہے۔ اس تقریر میں اسی طرح ہے، شاید رمضان ہو اور رمضان کا روزہ روزے کو شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ روزے کو شروع کرنے سے پہلے ہی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے متعین ہے لہٰذا رمضان کے روزے میں تعین نیت کی ضرورت نہیں صوم قضاء میں ضرورت ہے۔

وَقد تقلبُ العلة من وجه اٰخر وهو ضعيفٌ مثاله قولهم هٰذه عبادة لا تمضي في فاسدها فوجَبَ ان لا يلزَمَ بالشروع كالوضوء فيقال لهم لمّا كان كذلك وَجَبَ ان يستوىَ فيه عملُ النذر والشروع كالوضوء وهو ضعيفٌ من وجوه القلب لانه لمّا جاء بحكم اٰخرَ ذهبت المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواءُ مختلفٌ في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس۔

ترجمہ وتشریح ہم آپ کو قلب کی دو قسمیں لکھوا چکے ہیں اب قلب کی ایک تیسری قسم لکھواتے ہیں جس کا نام تقلب العلة ہے۔ بلکہ جس کا مشہور نام قلب التسویہ ہے یہ قلب التسویہ ضعیف ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فاسد ہے اس قلب التسویہ کی مثال حضرات شوافع کا قول ہے نوافل کے حق میں وہ فرماتے ہیں۔ نمبر ایک کہ یہ نوافل عبادات ہیں نمبر دو اگر نوافل کے درمیان حدث پیش آ جائے تو امضاء اور اتمام ان نوافل میں نہیں کیا جاتا ہے۔

نمبر تین پس جب یہ بات ہوئی کہ فساد نوافل میں اتمام نہیں تو واجب ہوا کہ وہ نوافل شروع کرنے کے بعد بھی لازم نہ ہو۔ نمبر چار بلکہ اگر نفل نماز کو شروع کرکے توڑ دیا جائے تو قضاء ضروری نہ ہو جیسا کہ وضو میں ہوتا ہے کہ وضو کے درمیان حدث پیش آجائے تو اس میں قضاء اور اتمام نہیں ہے اور اسی طرح وضو کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا بھی لازم

1 اور ضروری نہیں ہے نمبر پانچ یعنی حضرات شوافع کے قول کے مطابق وضو اصل اور مقیس علیہ ہے اور نوافل فرع اور مقیس ہیں نمبر چھ خلاصہ یہ نکلا کہ حضرات شوافع نے نوافل کو شروع کرنے کے بعد لازم نہ ہونے کے اندر عدم الامضاء فی الفساد کو علت بنایا ہے اور وضو پر قیاس فرمایا ہے ۔ احناف نے حضرات شوافع کے مسلک اور دلیل کو سن کر ان سے یوں کہا کہ جب ایسی بات ہے یعنی نفل کو شروع کرنے کے بعد اس کی قضاء لازم نہیں اور آپ کے نزدیک اے حضرات شوافع نوافل اور وضو میں استواء ہے اور دونوں میں عدم الامضاء فی الفساد ہے تو ضروری ہے کہ وضو کا شروع کرنا اور وضو کا نذر ماننے کا عمل بھی برابر ہو ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ وضو کا شروع کرنا اور وضو کی نذر ماننا دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ دونوں کی وضو اور وجہ سے لازم نہیں ہوتا ہے اور اے حضرات شوافع آپ کے نزدیک وضو اصل ہے اور مقیس علیہ ہے اور نفل فرع ہے اور مقیس ہے لہٰذا نوافل کے اندر بھی نذر کا عمل اور شروع کا عمل برابر ہونا چاہیے یعنی نفل شروع کرنے کے بعد لازم نہیں ہونا چاہیے اور نفل کی نذر ماننے کے بعد بھی نفل لازم نہ ہونا چاہیے اور اے حضرات شوافع نوافل میں تو وضو کے ساتھ استواء ممکن نہیں اور نوافل کی نذر ماننے کے بعد عدم لزوم کا کوئی قائل نہیں اور بالاجماع سب کے نزدیک نوافل کی نذر ماننے کے بعد نوافل پڑھنا ضروری ہے خلاصہ یہ نکلا ہماری دلیل کا اے حضرات شوافع کہ جس طرح نوافل نذر سے لازم ہو جاتے ہیں اسی طرح نوافل شروع کرنے سے بھی لازم ہونا چاہیے پس وہ وصف جس کو حضرات شوافع نے عدم لزوم کی علت بنایا تھا اور وہ وصف تھا عدم الامضاء فی الفساد ہم نے اس وصف کو علت الاستواء بنا دیا ہے پس نوافل شروع کرنے کی وجہ سے لازم ہیں اس طور پر یہ قلب ہے اور وجوہ میں یہ سب سے ضعیف ہے ۔

وجہ ضعیف نمبر ایک جب اے احناف تم نے دوسری بات پیش کر دی تو مناقضہ ختم ہو گیا اور قلب کی صحت کے لئے مناقضہ شرط ہے لہٰذا یہ قلب صحیح نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرات شوافع نے فرمایا تھا کہ شروع کرنے کے بعد نوافل میں عدم لزوم ہے اور تم نے اے احناف کہا کہ نذر فی الوضو اور شروع فی الوضو میں استواء ہے اے احناف تمہارا قول شوافع کے قول سے مناقض نہیں ہے اس لئے کہ حضرات شوافع نے استواء کا تو انکار نہیں فرمایا تھا کہ اے احناف تمہارا استواء کا ثابت کرنا ان حضرات شوافع کے مدعی کے واسطے مناقض ہوتا لہٰذا جب مناقضہ نہیں تو قلب نہیں وجہ ضعیف نمبر دو مقصود کلام معانی کلام ہوتے ہیں الفاظ کلام نہیں ہوتے ہیں اور اے احناف تم نے جو یہ استواء کا معاملہ بیچ میں پیش کر دیا یہ استواء اپنے معنی کے اعتبار سے بہت ہی مختلف یعنی گڑبڑی والا ہے کیونکہ حضرات شوافع کے مطابق وضو اصل ہے یعنی وضو میں وضو کا شروع کرنا اور وضو کا نذر ماننا دونوں میں استواء ہے یعنی دونوں میں وضو لازم نہیں اس اصل یعنی وضو کے اندر جو استواء ہوا وہ نذر اور شروع کے درمیان ہوا وہ سقوط اور عدم لزوم کا ہوا اور اے احناف فرع یعنی نوافل میں بھی جو استواء ہوا شروع اور نذر کے اعتبار سے مگر فرع اور نوافل میں استواء باعتبار الالزام ہے یعنی باعتبار الاثبات ہے اور اے احناف یہ تمہارا مسلک ہے الزام اور عدم الزام میں تضاد ہے تو نتیجہ یہ نکل آیا کہ اصل یعنی وضو میں حضرات شوافع کے قول کے مطابق اور اے احناف تمہارے بھی قول کے مطابق نذر اور شروع دونوں کے اندر عدم الالزام بھی استواء ہے اور نوافل یعنی فرع کے اندر نذر اور شروع میں الزام کے اعتبار سے استواء ہو سکتا ہے اور وہ بھی اے احناف صرف تمہارے مسلک کے مطابق لہٰذا اے احناف یہ تمہاری علت استواء ثابت من وجہ ہے یعنی ثابت من وجہ الالزام ہے اور ساقط من وجہ الالزام ہے اور ساقط من وجہ ساقط عدم الالزام ہے ۔ اور اصل اور فرع کے درمیان تضاد پیدا کرنے والی ہے اور یہ صورت حال قیاس کو

12
2

باطل کرنے والی ہوتی ہے۔

لہٰذا اے احناف تمہارا یہ قلب التسویہ حضرات شوافع کے مقابلے میں فاسد ہے بلکہ تمہارے لئے ضروری تھا کہ اپنا مسلک کسی اور طرح واضح اور صاف صاف بیان کرو۔

واَمَّا المعارضة الخالصة فنوعان احدهما فی حکم الفرع وهو صحیحٌ والثانی فی علة الاصل وذٰلك باطل بعدم حکمِه ولفساده لو افاد تعدیَتَه لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حیث انه ینعدِمُ تلك العلة فیه وعدمُ العلة لا یوجبُ عدمَ الحکم وکل کلام صحیح فی الاصل یُذکر علیٰ سبیل المفارقة فاذکره علی سبیل الممانعة کقولهم فی اعتاق الراهن لانه تصرُّفٌ یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان مردودًا کالبیع فقالوا لیس هٰذا کالبیع لانه یحتمِل الفسخ بخلاف العتق والوجه فیه ان نقول القیاسُ لتعدیة حکم الاصل دون تغیرِه وحکم الاصل وقفُ ما یحتمل الرد والفسخ وانت فی الفرع تبطِلُ اصلا ما لا یحتمل الفسخ والردّ.

ترجمہ وتشریح ہم نے آپ کو بتایا تھا کہ معارضے کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم کا بیان تو گزر چکا ہے اور اب المعارضہ الخالصۃ عن معنی المناقضۃ کا تذکرہ کیا جا رہا ہے اس معارضہ خالصہ کی بھی دو قسمیں ہیں معارضہ خالصہ کی دو قسموں میں سے ایک المعارضۃ الخالصۃ فی حکم الفرع ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مقابل نے جو حکم ثابت کیا اس کے برخلاف دوسرے حکم دوسری علت کے ذریعے سے ثابت کرنا جیسا کہ مسح الرأس میں حضرات شوافعؒ نے تثلیث کے حکم کو ثابت کیا ہے لیکن احناف نے تثلیث کے برخلاف استیعاب کے حکم کو ثابت کیا ہے اور احناف نے فرمایا ہے کہ جیسے مسح الخفین میں تثلیث نہیں ہے اسی طرح مسح الرأس میں بھی تثلیث نہیں حالانکہ یہ دونوں رکن وضو ہیں۔

اور المعارضہ الخالصہ کی دوسری قسم المعارضہ الخالصہ فی علۃ الاصل ہے اور اس قسم کا دوسرا نام المفارقت بھی ہے معارضہ کی پہلی قسم صحیح تھی اور دوسری قسم باطل ہے یعنی المفارقت باطل ہے اور باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کو احناف کے نزدیک علت اس لئے بنایا جاتا ہے کہ علت کا حکم یعنی تعدیہ ثابت ہو جائے اور اس المعارضہ میں علت کا حکم یعنی تعدیہ نہیں ہوتا ہے اور اگر علت کا حکم یعنی تعدیہ ثابت ہوتا بھی ہے تو اس کے اندر فساد ہوتا ہے۔

بہر حال تعدیہ نہ ہو جن کی وجہ سے اور تعدیہ میں فساد ہونے کی وجہ سے یہ المفارقت باطل ہے اس کی مثال وہ مشہور حدیث ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیاء ستہ کے اندر تفاضل کو حرام فرمایا ہے اور ان اشیاء ستہ میں سے دو چیزیں ذہب اور فضہ بھی ہیں ان دونوں چیزوں میں تفاضل کے ناجائز ہونے کی علت حضرات شوافع نے ثمنیت کو بنایا ہے اور اس علت میں تعدیہ نہیں ہے اور بعینہ اشیاء اربعہ کے اندر تفاضل کی حرمت کی علت

حضرات مالکیہ نے اقتیات اور ادخار کو بنایا ہے اور اس علت کے اندر تعدیہ ہو سکتا ہے لیکن ہم الجص بالجص کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اس کی بیع میں تفاضل حرام ہے یا نہیں تو انہوں نے فرما دیا کہ تفاضل حرام نہیں مگر ہم احناف نے کہا کہ اشیاء ستہ میں تفاضل کی حرمت کی علت قدر وجنس ہے اور وہ الجص بالجص میں پائی جاتی ہے لہٰذا اس کی بیع میں بھی تفاضل حرام ہے نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ ان کی علت میں تعدیہ تھا مگر موضوع نزاع یعنی الجص بالجص سے ان کی علت کا اتصال نہ تھا اور یہ بات نہیں پائی گئی تو حکم کے نہ ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے بلکہ ایک حکم کئی علتوں سے ثابت ہو سکتا ہے ہم احناف اس المعارضہ کو درست نہیں سمجھتے ہیں اور اگر ضرورت پیش آتی ہے تو وہ ہر کلام جو اپنی اصل اور وضع کے اعتبار سے صحیح ہو اس کو علیٰ سبیل المفارقۃ کی جگہ علی سبیل الممانعت ذکر کرتے ہیں جیسا کہ حضرات شوافع کا قول ہے کہ ایک شخص نے اپنا غلام دوسرے کے پاس رہن رکھا، اب رہن رکھنے والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس غلام کو آزاد کر دے کیونکہ جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے اس کا حق باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ اے احناف بیع میں تم بھی کہتے ہو کہ غلام مرہون کو راہن کا فروخت کر دینا جائز نہیں کیونکہ یہ حق مرتہن کو باطل کرنا ہوتا ہے تو اے احناف جو تم غلام مرہون کے بیع میں کہتے ہو وہی بات ہم غلام مرہون کے اعتاق میں کہتے ہیں اس پر حضرات احناف نے کہا کہ اعتاق بیع کی طرح ہے ہی نہیں ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے اس کی طرف سے غلام مرہون کو بیع کرنا مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور محتمل الفسخ بھی ہوتا ہے اور عتق میں احتمال فسخ ہی نہیں عتق تو نافذ ہوتا ہے اور عتق مرتہن کی اجازت پر موقوف نہیں اور یہ دونوں بالکل الگ الگ چیزیں ہیں اور ان دونوں کا ایک دوسرے پر قیاس کرنا اس واسطے باطل ہے کہ قیاس کا مطلب ہوتا ہے کہ اصل کے حکم کو متعدی کر دینا اور اصل کے حکم کو بدلنا قیاس کا مطلب ہونا اور اے حضرات شوافع اصل بیع ہے اس کا حکم توقف ہے یعنی مرتہن کی اجازت پر بیع موقوف ہے چنانچہ شروع میں غلام مرہون کی بیع رد کا احتمال رکھتی ہے اور بعد میں غلام مرہون کا بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی تھی اور آپ نے اے حضرات شوافع فرع کے اندر یعنی عتق کے اندر اصل کے حکم یعنی توقف کو متغیر کر دیا ہے باطل کر دیا ہے اور اس طور پر کہ اعتاق تو فسخ کا احتمال ہی نہیں رکھتا اور بیع کے حکم کو بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ فسخ کے حکم کا احتمال ہو جائے اور وہ ہے نہیں لہٰذا اصل کا حکم ہی ختم ہو گیا لہٰذا قیاس ہی غلط ہو گیا۔

فَصْلٌ فِی التَّرجِیحِ

واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبادة عن فضل احد المثلين على الأخر وصفاحتّٰى قالوا انّ القياسَ لا يترجَّحُ بقياسٍ اٰخر وكذلك الكتابُ والسُّنّةُ وانّما يترجحُ البعضُ على البعضِ بقوة فيه وكذالك صاحب الجراحات لايترجحُ على صاحب جراحةٍ واحدةٍ والذى يَقَعُ به الترجيحُ اربعة الترجيح بقوة

الاثر لان الاثر معنیً فی الحجة فمهما قویَ کان اولیٰ لفضل فی وصف الحجة علی مثال الاستحسان فی معارضة القیاس والترجیح بقوة ثباته علی الحکم المشهود به کقولنا فی مسح الرأس انّه مسحٌ لانه اثبَتُ فی دلالة التخفیف من قولهم انّه رکن فی دلالة التکرار فان ارکانَ الصلوٰة تمامها بالاکمال دون التکرار فامّا اثر المسح فی التخفیف فلازمٌ فی کل مالا یعقل تطهیرًا کالتیمُّم ونحوه والترجیح بکثرة الاصول لان فی کثرة الاصول زیادةَ لزوم الحکم مَعه والترجیح بالعَدَم عند عدمه وهو اضعَفُ مِن وجوهِ الترجیح لانّ العَدَمَ لا یتعلق به حکمٌ لکن الحکمَ اذا تعلق بوصف ثُمَّ عدم عند عدمه کانَ اوضحَ لصحته واذا تعارض ضربا ترجیح کان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمَةٌ بالذات تابعة له والتبع لا یصلح مُبطِلا للاصل وعلی هٰذا قلنا فی صوم رمضان انه یتادیٰ بنیة قبل انتصاف النهار لانه رکنٌ واحدٌ یتعلق بالعزیمة فاذا وُجدَت فی البعض دون البعض تعارضا فرَجَّحنا بالکثرة لانه من باب الوجود ولم نُرجح بالفساد احتیاطا فی باب العبادات لانه ترجیح بمعنی فی الحال ۔

ترجمہ وتشریح

ترجیح کے بیان میں یہ فصل ہے جب دلائل کے درمیان معارضہ اور تصادم ہوجائے توپھر راستہ صرف ترجیح کا باقی رہ جاتاہے ترجیح کامطلب یہ ہے کہ دو ایک جیسی دلیلوں میں سے ایک دلیل کو دوسرے پر فضیلت دینا وصف کے اعتبار سے یعنی ترجیح کا مدار وصف زائد پر ہے زیادہ مستقلہ پر نہیں چنانچہ علماء نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایک جانب دو قیاس ہوں اور ایک جانب ایک قیاس ہو توان دونوں کو اس ایک پر ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ اسلام میں کثرت اور قلت کی بناء پر فیصلہ نہیں ہوتاہے البتہ وہ استحسان جو صحیح الاثر ہو مقدم ہوتاہے اس قیاس پر جو جلی ہو جو فاسد الاثر ہو اسی طرح اللہ کی کتاب جو محکم قطعی ہے مقدم ہوتی ہے دلیل ظنّی پر اور حدیث مشہور مقدم ہوتی ہے خبر واحد پر چنانچہ خلاصہ یہ نکلاکہ ایک دلیل کو دوسری دلیل پر قوت و ضعف زائد کی بناء پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور بالکل اسی طرح یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو ایک زخم پہونچایا اور دوسرے آدمی نے اسی زخمی شخص کو دو زخم پہونچائے اور اس زخمی شخص کا انتقال ہوگیا بہرحال یہ دونوں زخم پہنچانے والے جس نے ایک زخم پہونچایا دوسرا وہ جس نے کئی زخم پہونچائے ان میں سے دوسرے پر قلب اور کثرت کی بناء پر ترجیح نہیں دی جائے گی ۔

البتہ ایک نے ہاتھ کاٹا دوسرے نے گردن اڑادی اگرچہ دونوں نے ایک ایک ہی کام کیا تو گردن اڑانے

والے کا کام قوی الاثر ہے لہٰذا اس کو ترجیح دی جائے گی اور اس کو قابل قرار دیا جائے گا دلائل کو جن چیزوں سے ترجیح دی جاتی ہے وہ چار ہیں ۔ ۱ ترجیح بقوۃ الاثر اس لئے کہ حجت اور دلیل کے اندر اثر معنوی حیثیت سے چھپا ہوا ہے جو دوسری دلیل میں موجود نہیں ہے اور یہ اثر کوئی امر مستقل زائد نہیں ہے لہٰذا اس دلیل کو جس میں اثر ہے ترجیح دی جائے گی اس دلیل پر جس میں اثر نہیں ہے نتیجہ یہ نکلا کہ ایک دلیل جب وصف حجت یعنی اثر کی وجہ سے اولیٰ و افضل اور قوی بن گئی تو وہ قابل ترجیح ہو گئی جیسے استحسان کو قیاس پر ترجیح ہوتی ہے ۔

۲ وصف کے ثابت اور قائم رہنے سے اس حکم پر کہ یہ وصف کے جس کی شہادت دے رہا ہے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح دی جاتی ہے اس کا نام الترجیح بقوت ثبات الوصف علی الحکم ہے اس کی مثال جیسے احناف کا مسلک یہ ہے کہ سر کا مسح صرف مسح ہے لہٰذا اس مسح میں تکرار مسنون نہیں احناف کی یہ دلیل زائد ثابت اور قائم رہنے والی ہے حضرات شوافع کی دلیل کے مقابلے میں یعنی یہ زائد تاثیر والی دلیل ہے اور تخفیف احناف کی دلیل زائد ملحوظ ہے اور اثبت ہے اور حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ مسح الرأس رکن الوضو ہے لہٰذا تکرار اور تثلیث اس میں مسنون ہے ہم اس پر عرض کرتے ہیں ۱ کہ تکرار میں تخفیف نہیں اور جیسے وضو کے ارکان ہیں ویسے ہی نماز کے ارکان ہیں۔ نمبر تین۔ نماز کے ارکان میں تکرار نہیں جیسے رکوع اور قیام۔ نمبر چار۔ بلکہ اتمام اور اکمال ہے ۔ نمبر پانچ۔ بعض چیزیں جو بالکل رکن نہیں ہیں ان میں بھی تکرار اور تثلیث ہے جیسے مضمضہ اور استنشاق۔ نمبر چھ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ رکن کے لئے تکرار لازم نہیں اور مسنون نہیں لہٰذا مسح الرأس مسح تخفیف کے سلسلے میں الزام اور اثبت ہے مسح الرأس رکن کے مقابلے میں ایک نتیجہ یہ نکلا کہ اثر المسح باعتبار تخفیف ہر اس چیز کے اندر لزوم ہے جس میں تطہیر عقلی طور پر نہیں ہوتی ہے مگر شرعی طور پر ہوتی ہے جیسے تیمم پٹی پر مسح موزے پر مسح نمبر تین ترجیح بکثرت الاصول اس کا مطلب یہ ہے کہ وصفین میں سے ایک وصف کے واسطے اصل واحد شہادت دیتی ہے اور دوسرے وصف کے واسطے اصلین اور اصول شہادت دیتے ہیں تو جس وصف کی شہادت زائد اصول سے ملتی ہے اس وصف کو ترجیح دے دی جائے گی کیونکہ کثرت اصول کے اندر حکم مع الوصف زائد لازم ہے مثلاً مسح الرأس کے لئے تیمم بھی شہادت دے رہا ہے ۔ مسح الجبائر بھی شہادت دے رہا ہے مسح الخف بھی شہادت دے رہا ہے اور مسح الرأس رکن کے لئے صرف غسل کے اندر تکرار تثلیث شہادت دے رہی ہے اور دوسری چیز نہیں نمبر چار الترجیح بعدم الحکم عند عدم الوصف تمام وجوہ ترجیح میں یہ سب سے زائد کمزور ہے اس لئے کہ عدم کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ جب وصف کے موجود ہونے سے حکم موجود ہو جائے اور وصف کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہو جائے تو یہ بات صحت حکم کے لئے زائد وضاحت کرنے والی ہوتی ہے اور اگر ترجیح کی دو قسمیں آپس میں متعارض ہو جائیں تو پھر اس وجہ ترجیح کو اولیٰ سمجھیں گے جس میں معانی وصفی فی الذات پائے جاتے ہوں بہ نسبت اس وجہ ترجیح کے کہ جس میں معانی وصفی عارضی طور پر پائے جاتے ہیں اور جب یہ قاعدہ بن گیا تو ہم نے رمضان کے روزے کے بارے میں کہا کہ اگر کسی شخص نے آدھا دن ہونے سے پہلے پہلے نیت کر لی اور فجر سے اب تک مفطرات ثلثہ سے امساک تھا اور دن کے زائد حصہ میں یہ نیت پائی گئی تو ہم دن کے اس زائد حصے کو ترجیح دیں گے جس میں نیت پائی گئی اور کہیں گے کہ روزہ درست ہو گیا (الامساک عن المفطرات ثلثہ روزہ تو ہے مگر بدون نیت عبادت نہیں) دن کے زائد حصوں میں نیت کا رہنا اور الامساک عن المفطرات عن الثلثہ کے ساتھ نیت کامل جانا روزے

کا وصف ذاتی ہے لہٰذا ہم صحت روزہ کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وصف ذاتی سے قوت مل رہی ہے ہماری ترجیح کو ہمارے برخلاف حضرات شوافع فرماتے ہیں کہ روزہ تو ایک عبادت ہے جس کے کچھ حصے میں نیت نہ تھی وہ حصے فاسد ہوگئے لہٰذا باقی حصے جن کے اندر نیت کرلی وہ بھی فاسد ہوگئے ۔

ہم نے کہا کہ روزہ عبادت دس بجے تک نہیں بنا تھا لہٰذا دس بجے تک روزہ فاسد بھی نہیں ہوا تھا بعد میں نیت مل گئی روزہ عبادت بن گیا اب اس کے فاسد ہونے کا سوال نہیں تو اے حضرات شوافع روزے کا عبادت ہونا وصف عارضی ہے اس وجہ سے یہ روزہ فاسد نہیں ہوا اور الامساک عن المفطرات ثلٰثہ کے ساتھ نیت کامل جانا وصف لازمی ذاتی ہے جو دن کے اکثر حصوں میں پایا گیا لہٰذا روزہ درست ہوگیا ۔

فصل ثم جملةُ مايثبتُ بالحجج التى مَرَّ ذكرُها سابقاً على باب القياس شيئان الاحكامُ المشروعَة ومايتعلق به الاحكام المشروعَة وانّما يصحُّ التعليل للقياس بعد معرفةِ هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلةً اليه بَعدَ احكامِ طريقِ التعليل اما الاحكامُ فانواعٌ اربعةٌ حقوق اللهِ تعالى خالصةً وحقوق العباد خالِصةً وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالىٰ فيه غالبٌ كحد القذفِ وما اجتمعا فيه وحقُّ العبد فيه غالبٌ كالقصاص .

ترجمہ وتشریح فصل تمام وہ دلائل جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے گزرچکا ہے یعنی قرآن حدیث اور اجماع امت ان تینوں سے دو چیزیں معلوم ہوتی ہیں اور ثابت ہوتی ہیں نمبر ایک احکام مشروعہ یعنی احکام تکلیفیہ جیسے حلت وحرمت اور نمبر دو وہ چیزیں جن کے ساتھ احکام مشروعہ تعلقات رکھتے ہیں جیسے سببیت اور شرطیت اور ان تینوں کے برخلاف قیاس مثبت احکام نہیں ہے بلکہ مظہر احکام ہے اور ان احکام مشروعہ اور مایتعلق بہ الاحکام المشروعہ کے پہچاننے سے التعلیل للقیاس درست ہوتی ہے اسی وجہ سے باب القیاس کے ساتھ ان سب کو ہم نے لاحق کردیا ہے تاکہ یہ سب قیاس تک پہونچنے میں وسیلہ بن جائیں طریق تعلیل کو مضبوطی سے جاننے کے بعد بہرحال احکام مشروعہ کی چار قسمیں ہیں نمبر ایک خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق یعنی رعایت خدا ان میں ملحوظ ہے امتثالاً لامر اللہ تعالیٰ اور رعایت عبد ان میں ملحوظ نہیں نمبر دو خالص بندوں کے حقوق جیسے مال غیر کی حرمت نمبر تین وہ احکام جن میں دونوں حق جمع ہیں اللہ کا حق بھی اور بندوں کا حق بھی لیکن اللہ تعالیٰ کا حق ان میں غالب ہے جیسے حدود قذف یعنی کسی پر زنا کی تہمت لگائی اور شہادت زنا پوری کر نہ سکا اللہ نے اس سے منع کیا ہے اس لئے اللہ کا حق ہے اور جس پر زنا کی تہمت لگائی اس پر عار ہوئی اس لئے بندوں کا حق ہے مگر احناف کے نزدیک اس میں اللہ کا حق غالب ہے ۔

چنانچہ نہ تو مقذوف اس کو معاف کرسکتا ہے اور نہ مقذوف کے مرنے پر مقذوف کے ورثہ قاذف پر حد

لگا سکتے ہیں یعنی ارث اور عفو اس میں نہیں ہے کیونکہ حقوق اللہ میں یہ نہیں ہوتا ہے نمبر چار وہ احکام جن میں اللہ کے اور بندوں کے حق مجتمع ہیں لیکن بندوں کا حق غالب ہے جیسے قصاص بے گناہ کسی کو مار ڈالنے سے اللہ نے منع کیا ہے اس لئے اللہ کا حق ہے اور جان محترم اور عزیز ہے اس لئے بندوں کا حق ہے مگر قصاص میں ارث اور عفو جاری ہوتا ہے کیونکہ حق میں یہ چیز بھی ہوتی ہے ۔

وحقوق الله تعالیٰ ثمانیة انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوٰة والزكوٰة ونحوها وعقوبات كاملة كالحدود وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية وذلك مثل حرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة بين الامرين وهو الكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لايشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدئ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذالك لايبتدئ على المسلم وجاز البقاء عليه وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فانه حق وجب لله تعالىٰ ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته ولهذا اجوزنا صرفه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين بخلاف الزكوٰة والصدقات وحل لبني هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ واما حقوق العباد فانها اكثر من ان تحصى ۔

ترجمہ و تشریح

اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ قسمیں ہیں نمبر ایک عبادت خالصہ یعنی جن میں عقوبت اور مؤنت کے معنیٰ نہیں ہے جیسے باعتبار دل ایمان باعتبار بدن نماز باعتبار مال زکوٰۃ نمبر دو عقوبت کاملہ جیسے حد قتل حد زنا حد سرقہ وغیرہ نمبر تین عقوبت قاصرہ اور ہم نے عقوبت قاصرہ کا نام اجزیہ بھی رکھ دیا ہے جیسے اپنے مورث کو قتل کر کے وارث کا میراث سے محروم ہو جانا۔ نمبر چار ایسے حقوق جو چیزیں یعنی اباحت اور حرمت کے درمیان اور عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہیں جیسے کفارات کہ سزا ہیں مگر بشکل عبادت نمبر پانچ ایسی عبادت جن میں ذرا ذمہ داری بھی ہے بوجھ بھی ہے مشقت بھی ہے چنانچہ اس عبادت میں معنی المؤنت کے لئے پوری اہلیت یعنی عقل وبلوغ شرط نہیں جیسے صدقۃ الفطر کہ بچوں اور دیوانوں پر بھی واجب ہے اور جن کے ذمہ داری از روئے شریعت آپ پر ہے ان کی طرف سے بھی واجب ہے نمبر چھ مؤنت فیہا معنی القربت یہ عشر ہے چونکہ قربت ہے لہٰذا ابتداءً کافر پر واجب نہیں ہے اور چونکہ مؤنت بھی ہے

اور کافر نے زمین عشری کو خرید لیا ہو تو عشر اس کافر پر بقاءً جائز رہ جائے گا۔ امام محمدؒ کے نزدیک نمبر ثالث مؤنت فیہا معنی العقوبت وہ خراج ہے چونکہ عقوبت ہے لہٰذا ابتداءً مسلمان پر نہیں اور چونکہ مؤنت بھی ہے لہٰذا البقاءً مسلمان پر ہوسکتا ہے۔ نمبر آٹھ الیساحق جو قائم بنفسہٖ اور ثابت بذاتہٖ ہے وہ غنیمتوں اور کانوں کا پانچواں اصل تو یہ ہے کہ یہ اللہ کا حق ہے ثابت بذاتہٖ اس لئے ہے کہ جہاد بھی اللہ کا حق ہے چنانچہ جو اس جہاد سے حاصل ہوگا وہ سارا اللہ کے لئے ہے لیکن پھر بھی اللہ نے احسان فرمایا اور مال غنیمت کے چار حصّے خمس کے اعتبار سے ازراہِ منت بندوں کو دیدی یہ جو پانچواں خمس ہے ہم نے ازراہ اطاعت اللہ کے راستے میں پیش نہیں کیا ہے بلکہ اللہ نے خود اپنے لئے باقی رکھا ہے اس وجہ سے سلطان جو نائب خدا ہوتا ہے اس خمس کے لینے کا اور تقسیم کا متولی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم احناف نے جائز کہا ہے کہ اس خمس غنائم کو ان مجاہدین کو بھی دیا جاسکتا ہے جن کو چار خمس مل چکے ہیں کیونکہ ان مجاہدین نے اللہ کو نہیں دیا تھا بلکہ اللہ ان کو دے رہا ہے برخلاف زکوٰۃ اور صدقات کے کہ جو شخص خود زکوٰۃ کا ادا کرنے والا ہے اس زکوٰۃ اور صدقات کو اس شخص پر صرف نہیں کیا جاسکتا ہے اور اس خمس میں وسخ ہونا نہیں پایا جاتا ہے اسی لئے بنو ہاشم کے لئے بھی حلال ہے اور حقوق العباد تو بے شمار ہیں۔

واما القسم الثانی فاربعةٌ السببُ والعلة والشرط والعلامـة اما السببُ الحقیقی فمایکون طریقا الی الحکم من غیر ان یضاف الیه وجوبٌ ولا وجودٌ ولا یُعقل فیه معانی العِلل لکن یتخلل بینه وبین الحکم علة لایضافُ الی السبب وذٰلك مثل دلالة السارق علی مال انسان لیسرقه فان اُضیفت الی السبب صار للسبب حکم العلة وذٰلك مثل قود الدابة وسَوقِها هُوسببٌ لمایتلف بها لکنه فیه معنی العلـة۔

ترجمہ وتشریح دو چیزیں تھیں نمبر ایک احکام مشروعہ نمبر دو ماینعلق بہ الاحکام المشروعہ اب قسم ثانی کا بیان ہو رہا ہے اس قسم ثانی کی چار قسمیں ہیں نمبر ایک سبب نمبر دو علت نمبر تین شرط نمبر چار علامت وجہ انحصار یہ ہے کہ ما یتعلق بہٖ اگر داخل فی الشئی ہے تو اس کا نام رکن ہے ورنہ یعنی اگر ما یتعلق بہ داخل فی الشئی نہیں ہے مگر مؤثر فی الشئی ہے تو اس کا نام علت ہے ورنہ یعنی اگر ما یتعلق بہ داخل فی الشئی بھی نہیں اور مؤثر فی الشئی بھی نہیں بلکہ موصِلُ الی الشئی فی الجملہ ہے تو اس کا نام سبب ہے ورنہ یعنی ما یتعلق بہ داخل فی الشئی بھی نہیں مؤثر فی الشئی بھی نہیں اور موصل الی الشئی فی الجملہ بھی نہیں مگر شئی اس پر موقوف ہے تو اس کا نام شرط ہے ورنہ یعنی اگر ما یتعلق بہ داخل فی الشئی بھی نہیں مؤثر فی الشئی بھی نہیں موصل الی الشئی فی الجملہ بھی نہیں اور شئی اس پر موقوف بھی نہیں تو اس کا نام علامت ہے (نوٹ) سبب کی بہت ساری قسمیں ہیں لیکن اس فصل میں اس سبب سے بحث کی جائے گی جو موصل الی الشئی فی الجملہ ہو اس کا نام سبب حقیقی ہے اس لئے مصنفؒ نے سبب حقیقی کا لفظ اختیار کیا ہے سبب حقیقی وہ ما یتعلق بہ ہے جو حکم تک پہونچنے کا راستہ بن جائے لیکن اس سبب حقیقی کی طرف حکم کا وجوب مضاف ومنسوب نہ ہو جیسا کہ علت کی طرف وجوب

حکم منسوب ہوتا ہے اسی طرح اس سبب حقیقی کی جانب حکم کا وجوب بھی منسوب نہ ہو جیسا کہ حکم کا وجود شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس سبب حقیقی سے علت کے معنیٰ بالکل سمجھ میں نہ آتے ہوں یعنی وجود حکم میں اس سبب حقیقی کی کوئی تاثیر نہ ہو۔

لیکن اتنی قیدوں کے باوجود اس سبب حقیقی کے درمیان اور حکم درمیان ایسی علت ہو کہ وہ علت اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو سکے جیسے کسی شخص کا دلالت کرنا یعنی راستہ دکھلانا چور کو کسی اور شخص کے مال کی طرف تاکہ یہ شخص جس کو راستہ دکھلایا گیا ہے اس دوسرے آدمی کا مال چرالے یہ راستہ دکھلانے والا سبب حقیقی ہے اور چوری مرتب ہونے والا اثر اور حکم ہے لیکن ان دونوں چیزوں کے درمیان چور علت ہے جو فاعل خود مختار ہے چنانچہ یہ چور اس راستہ دکھانے والے کی طرف منسوب نہیں یہ اپنے اختیار سے چوری کر بھی سکتا ہے اور چوری سے رک بھی سکتا ہے (اگر یہ چوری مشکل ہو تب جاکر سبب حقیقی بنتا ہے) اور اگر سبب اور حکم کے درمیان علت تو ہو مگر وہ علت سبب کی طرف منسوب ہو جاتی ہو تو وہ سبب حقیقی نہیں ہے بلکہ سبب فی معنی العلت ہے اس کی مثال ایک گائے کو زبردستی کسی کے کھیت میں ہانکدیا اس گائے نے سارا کھیت اُجاڑ دیا گائے کا ہانکنے والا شخص سبب ہے اور کھیت کا اجڑ جانا حکم اور اثر ہے اور درمیان میں وہ گائے جس نے کھیت کو اُجاڑا ہے ایسی علت ہے جو فاعل خود مختار ہے نہیں اور جو اس ہانکنے والے کی طرف منسوب ہے لہٰذا یہ ہانکنے والا سبب حقیقی نہیں بلکہ سبب فی معنی العلت ہے یعنی ایسا سبب ہے جس کے اندر معنی علت پائے جاتے ہیں جس پر حکم مرتب ہو سکتا ہے۔

فاما اليمين بالله تعالىٰ فسُمِّيَ سببًا للكفّارة مجازًا وكذٰلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين تعقد للبرّ وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة ولا للجزاء لكنه يحتمل ان يؤل اليه فسُمِّيَ سببًا مجازًا وهذا عندنا والشافعي جعله سببًا هو في معنى العلة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لزُفَرؒ ويتبين ذلك في مسألة التنجيز هل يُبطل التعليق۔

ترجمہ و تشریح اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ قسم کھانا کفارے کے لئے حقیقۃً سبب نہیں ہے احناف کے نزدیک البتہ اس الیمین باللہ کو احناف بھی کفارہ کے لئے مجازاً سبب کہدیتے ہیں اور غیر اللہ کے نام کے ساتھ قسم کھانا یمین نہیں ہے بلکہ تعلیق ہوتی ہے مثلاً طلاق اور عتاق کی تعلیق کسی شرط کے ساتھ کہ اگر وہ شرط پوری ہو جائے تو اس پر جزا کا حکم مرتب ہو گا یہ تعلیق بھی سبب جزا نہیں ہے حقیقۃً احناف کے نزدیک البتہ یہ تعلیق جزا کے لئے مجازاً سبب ہے جیسا کہ یمین باللہ کفارہ کے لئے مجازاً سبب ہے اور یہ یمین باللہ اور یہ تعلیق بالطلاق والاعتاق کفارہ اور جزا کا حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقۃً کفارہ کے لئے سبب ہے یعنی ہو فی معنی العلت ہیں ہم احناف نے مجازاً سبب اس لئے کہا کہ سبب کا ادنیٰ درجہ

یہ ہے کہ وہ طریق الی الحکم ہو اور قسم تو پورا کرنے کے لئے کھائی جاتی ہے لہٰذا وہ طریق الی الکفارہ بالکل نہیں ہوسکتی اسی طرح تعلیق بات کو مضبوط کرنے کے لئے ہوئی لہٰذا وہ طریق الی الجزاء نہیں ہوسکتی لیکن لیکن کبھی کبھی مآل اور انجام یہ ہوتا ہے کہ کوئی شخص قسم کو پوری نہ کرسکا یا شرط پائی گئی تو مائول الیہ کے اعتبار سے کفارہ اور جزاء لازم ہو جاتی ہے اور اگر یہ قسم اور یہ تعلیق نہ ہوتی تو کفارہ اور جزاء نہ ہوتی تو اس کا خیال کر کے یمین اور تعلیق کو مجازاً سبب کہہ دیا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہم احناف کے نزدیک اگرچہ یمین اور تعلیق کفارہ اور جزاء کے لئے سبب مجازی ہے لیکن اس مجاز کے اندر از روئے حکم حقیقت کا شبہ ہوجاتا ہے اور وہ شبہ یہ ہے کہ اگر قسم نہ ہوتی تو حنث نہ ہوتا اور حنث نہ ہوتا تو کفارہ نہ ہوتا اسی طرح اگر تعلیق نہ ہوتی تو وجود شرط نہ ہوتا اور وجود شرط نہ ہوتا تو جزاء مرتب نہ ہوتی نتیجہ یہ نکلا کہ قسم تعلیق ہی کفارہ تک پہونچنے کا سبب نہیں لہٰذا یمین و تعلیق کفارہ و جزاء کے لئے سبب مجازی ہیں مگر ایسا سبب مجازی ہیں جس میں از روئے حکم حقیقت کا شبہ پایا جاتا ہے ہماری اس بات سے امام زفرؒ کو اختلاف ہے ان کے نزدیک یہ یمین اور تعلیق محض سبب مجازی ہیں اور ان میں حقیقت کا شبہ بالکل نہیں پایا جاتا ہے ہمارے اور حضرت امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ نیچے آنے والے مسئلہ میں ظاہر ہوتا ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا اور پھر اس عورت کے دخول دار سے قبل اس شخص نے تنجیزاً بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔

اور پھر عدت وغیرہ کے مراحل سے گزر جانے کے بعد اس عورت نے اس شخص سے نکاح ثانی کرلیا ہمارے نزدیک تو اس کے تنجیزاً طلاق دینے کی وجہ سے یہ تعلیق ختم ہوگئی تھی لہٰذا نکاح ثانی میں اگر دخول دار کی شرط پائی جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ سبب حقیقی کی صورت میں اور اس سبب مجازی کی صورت میں جس میں شبہ الحقیقت حکماً ہو تنجیزاً مبطل تعلیق ہوتی ہے لیکن حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اس نکاح ثانی میں دخول دار کی شرط کے بعد اس پہلی تعلیق کی وجہ سے تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ ان کے نزدیک یہ تعلیق محض سبب مجازی ہے اور اس میں شبہ حقیقت نہیں ہے اور ایسی صورت میں تنجیز مُبطل تعلیق نہیں ہوتی ہے۔

فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبرّ فلم يكن بُدّ من ان يصير البرّ مضمونًا بالجزاء واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البرّ للحال شبهة الوجوب كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حالَ قيام العين شبهة ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهةُ الا فى محله كالحقيقة لا تستغنى عن المحل فاذا فات المحل بطَل بخلاف تعليق الطلاق بالملك فانه يصح فى مطلقة الثلث وان عدم المحل لان ذالك الشرط فى حكم العلل فصار ذالك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه۔

ترجمہ وتشریح لیکن ہمارے نزدیک یمین اگرچہ کفارے کے لئے سبب مجازی ہے لیکن یمین ایسا مجاز ہے جس میں حکماً شبہ حقیقت پایا جاتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ یمین معتبر فی

الشریعت بر کے واسطے ہے یعنی قسم کو پورا کرنے کے لئے ہے اور جب یہ صورت ہے تو اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ اگر خدا نخواستہ قسم کا برّ اور پورا ہونا فوت ہو جائے تو اس قسم کا ضمان جزاء کے ذریعے سے لیا جائے اور جب قسم کا پورا کرنا اور بر ایسا ہو گیا جس کا ضمان اور تاوان جزاء کے ذریعے سے لیا جا سکتا ہے تو وہ چیز یعنی وہ جزاء تو بر کے لئے تاوان اور جزاء بنی ہے اس چیز کے لئے فی الحال شبہ الثبوت ہو جاتا ہے ۔

اور یہ قسم ایسی ہو گئی جیسے شئی مغصوب جس کی قیمت بطور ضمان لیجاتی ہے اس شئی کے ہلاک ہونے کے بعد بس غصب کے واسطے عین شئی کے قائم رہنے کے باوجود قیمت کا وجوب اور ثبوت ہو جاتا ہے اور جب یہ بات اس تقریر سے ثابت ہو گئی کہ یمین کفارہ کے لئے سبب مجازی ہے مگر اس کے لئے حکماً شبہ الحقیقۃ ہے تو یاد رکھئے کہ جس طرح حقیقت محل کو چاہتی ہے اسی طرح شبہ الحقیقت بھی محل کو چاہتا ہے اور تین طلاقیں نجزاً دینے سے وہ عورت محل طلاق نہ رہی لہٰذا یہ یمین جو شبہ الحقیقت لکفارہ ہے نکاح ثانی میں اس عورت پر دخول دار کی وجہ سے طلاق واقع نہ کر سکے گی اور اسے معترض تعلیق الطلاق بالملک کے برخلاف ہے ہمارے اس مسئلہ کو اس تعلیق الطلاق بالملک پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے وہ تعلیق الطلاق بالملک مطلقات الثلاث کے اندر کے بھی درست ہوتی ہے اگرچہ محل معدوم ہو بخر موجود ہو اس کی وجہ ان دخلت الدار بس تعلیق ہے جو سبب مجازی ہے جس کے اندر حکماً شبہ الحقیقت ہے اس کے لئے واقع محل کی ضرورت ہے اس کے برخلاف ان نکحتک ایسی تعلیق ہے جو اگرچہ سبب مجازی ہے مگر یہ تعلیق اور یہ شرط فی حکم علل ہے اور جو شرط فی حکم علل ہوتی ہے وہ محل کی مقتضی نہیں ہوتی لہٰذا ان نکحتک کے اندر شرط فی حکم العلل معارض بن رہی ہے اس شبہ الحقیقت حکماً کے لئے جس کا ثبوت تعلیق اور یمین کے ساتھ ہی ہو گیا تھا اور جو شرط کی تحقیق سابق پر ہو رہا تھا لہٰذا یہ شرط فی حکم العلل اپنی قوت کی وجہ سے غالب ہو گئی اس تعلیق پر جس میں شبہ الحقیقت حکماً تھا نتیجہ یہ نکلا کہ یہاں فی الحال محل کی ضرورت نہ رہی ۔

واَمَّا العِلَّة فهي فى الشريعة عبارة عمّا يضاف اليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فاذا تراخى الحكم لمانع كما فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علةً اسمًا ومعنًى لاحكمًا ودلالةُ كونه علةً لاسببًا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يستحقه المشترى بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسمًا ومعنًى لاحكما ولهذا اصحّ تعجيلُ الاجرة لكنه يشبه الاسبابَ لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذالك كلّ ايجاب مضافٍ الى وقت علةٌ اسمًا ومعنًى لاحكمًا لكنه يشبه الاسباب وكذالك نصاب الزكوٰة فى اول الحول علةٌ اسمًا لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرًا فى حكمه لان الغناءَ يوجبُ المُواسَاة لكنّه جُعِل علةً بصفةِ النماءِ فلمّا تراخى حكمه

اشبہ الاسباب .

ترجمہ وتشریح

ما یتعلق بہ الاحکام المشروع کی قسم ثانی کا نام علت ہے علت شریعت میں اس چیز سے تعبیر ہے جس کی طرف حکم کا واجب ہونا مضاف و منسوب ہوتا ہے ابتداءً یعنی کسی واسطے کے بغیر وجوب الحکم کا لفظ لکھ کر مصنفؒ نے شرط سے احتراز کیا ہے کیونکہ شرط کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے وجوب نہیں علت کی حقیقت میں تین امر ہیں نمبر ایک یہ علت شریعت میں حکم کے واسطے وضع کی گئی ہو اور حکم کی نسبت بلا واسطہ اس علت کی طرف ہو نمبر دو یہ علت اس حکم کو ثابت کرنے میں مؤثر ہو نمبر تین یہ حکم علت کے پائے جانے کے ساتھ متصلاً ثابت ہو کسی فصل زمانی کے بغیر پہلے اعتبار کے لحاظ سے علت کو العلت اسماً کہتے ہیں دوسرے اعتبار سے علت کو العلت معنیً کہتے ہیں اور تیسرے اعتبار سے علت کو العلت حکماً کہتے ہیں اور جب علت میں یہ تینوں اوصاف پائے جائیں تو علت کو علت تامہ کہتے ہیں اور اگر کوئی وصف پایا جائے اور کوئی وصف نہ پایا جائے تو علت کو علت ناقصہ کہتے ہیں اور اگر کوئی وصف بھی بالکل نہ پایا جائے تو وہ علت ہی نہیں ہے علت کی مثال جیسے بیع علت ہے ملک کے لئے اور نکاح علت ہے حلت وطی کے لئے اور قتل علت ہے قصاص کے لئے اور علت حقیقی یعنی علت تامہ جس میں تینوں اوصاف پائے جاتے ہیں اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ حکم پر مقدم ہو بلکہ واجب ہے یہ بات کہ علت حکم سے ایک ساتھ مقترن ہو اور یہ علت اپنے معلول اور حکم کے ساتھ ایسے ہوتی ہے جیسا کہ احناف کے نزدیک استطاعت فعل کے ساتھ مقترن ہوتی ہے اور دونوں میں تختلف نہیں ہوتا پس جب کبھی حکم علت سے متراخی ہو جائے یعنی تاخر زمانی پایا جائے کسی مانع کی وجہ سے جیسا کہ بیع موقوف ہیں ۔ بیع موقوف کا مطلب ہے کہ کسی کی چیز اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کردی جائے تو یہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف رہتی ہے اگر مالک نے اجازت دیدی تو مفید ملک ہے ورنہ نہیں اور مثلاً بیع بشرط خیار چاہے بائع کو خیار حاصل ہو چاہے مشتری کو خیار حاصل ہو بہرحال حکم بیع یعنی ملک متراخی ہو جائے گا تو ایسی شکل میں یہ بیع علت تو ہے مگر العلت اسماً ہے یعنی یہ بیع ملک کے لئے موضوع ہے اور العلت معنیً بھی ہے اس لئے کہ بیع مؤثر ہے ملک کے ثابت ہونے میں مگر یہ بیع حکماً علت نہیں ہے کیونکہ حکم اس سے منفصل ہے لیکن اس بیع موقوف کے علت ہونے کی دلالت اور نہ ہونے کی دلالت یہ ہے کہ مانع جیسے ہی دور ہوگا حکم یعنی ملک اصل یعنی وقت عقد سے ثابت ہو جائے گا چنانچہ بیع کا مستحق بن جائے گا مشتری اس بیع کے تمام زائد فائدوں کے ساتھ وقت عقد سے ہی جیسے کہ بھینس کا بچہ اور دودھ وغیرہ اور اسی طرح عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے العلت اسماً والمعنیً ہے اس لئے کہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ملک منفعت میں مؤثر بھی ہے لیکن یہ عقد اجارہ ملک منفعت کے لئے حکماً علت نہیں ہے اس لئے کہ تمام منافع بیک وقت کوئی حاصل کر نہیں سکتا اور چونکہ یہ بیع موقوف اور یہ عقد اجارہ العلت اسماً والمعنی ہیں علت ناقصہ ہیں اگرچہ العلت حکماً نہیں ہے اسی وجہ سے عقد اجارہ کے اندر خصوصیت سے اجرت قبل الوجوب تعجیلاً دی جاسکتی ہے جیسے مالک نصاب قبل حولان حول زکوٰۃ ادا کرسکتا ہے لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ یہ علت ناقصہ ہے اور ان اسباب سے مشابہ ہے جن میں مستقبل کے وقت کی طرف منسوب اور مضاف ہوتی ہے یہاں تک کہ اس عقد اجارہ کا حکم وقت عقد کی طرف منسوب نہیں ہوگا اگرچہ اصل شئی کے منافع پر قبضہ کیا جاسکتا ہے اس لئے

کہ وہاں حکم کو علت کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اس کے برخلاف عقد اجارہ کے وہ ملک منفعت کے لئے العلت اسماً و المعنیٰ حکماً نہیں ہے مگر اس کے اندر مشابہت اسباب زائد ہے اس لئے کہ زمانہ مستقبل کی طرف ملک منفعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ عقد اجارہ کا حکم اس کی علت کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے اور کچھ عقد اجارہ کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر وہ ایجاب جو آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو جیسے انت طالق غداً وہ اپنے حکم کے لئے العلت اسماً و المعنیٰ ہے مگر العلت حکماً نہیں ہے اور ساتھ ساتھ مشابہ اسباب بھی ہیں اور بالکل اسی طرح سال کے شروع میں زکوٰۃ کا نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے العلت اسماً ہے کیونکہ یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور یہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے العلت معنیً بھی ہے اس لئے کہ وجوب زکوٰۃ کے حکم میں مؤثر ہے اور اس لئے کہ نصاب سے آدمی غنی ہوتا ہے اور غنی پر فقیروں کے ساتھ احسان واجب ہے لیکن اس نصاب کو پوری علت صفت نما کے ساتھ یعنی حولان حول کے ساتھ بنایا گیا ہے یعنی نصاب کا حکم ایک سال مؤخر ہے پس جب نصاب کا حکم مؤخر ہوگیا تو نصاب علت ہونے کے باوجود اسباب سے مشابہ ہوگیا۔

الا ترىٰ انه انّما تراخىٰ الىٰ ماليس بحادث بهٖ والىٰ ماهو شبيهٌ بالعِلل ولمّا كان متراخيًا الىٰ وصف لا يستقل بنفسهٖ اشبه العِلل وكان هٰذهٖ الشبهة غالبًا لان النصابَ اصلٌ والنماءُ وصفٌ ومن حكمه انه لا يظهر وجوبُ الزكوٰة فى اول الحول قطعًا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولمّا اشبهَ العللَ وكانَ ذالك اصلا كان الوجوب ثابتا من الاصل فى التقدير حتى صَحَّ التعجيلُ لكنه يصير زكوٰةً بعد الحول وكذالك مرضُ الموت علةٌ لتغير الاحكام اسمًا ومعنىً الا ان حكمه يثبت بهٖ بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسبابَ من هذا الوجه وهو علّةٌ فى الحقيقة وهذا اشبه بالعلل من النصاب وكذالك شراءُ القريب علة للعتق لكن بواسطةٍ هى من موجبات الشرىٰ وهو الملك فكان علةً يشبهُ السببَ كالرمى واذا تعلق الحكمُ بوصفين مؤثرين كان اٰخرُهمَا وجودًا علةً حكمًا لان الحكم يُضاف اليه لرجحانه علىٰ الاول بالوجود عنده ومعنىً لانه مؤثر فيه وللاول شُبهةُ العِلل حتى قلنا ان حرمةَ النساء تثبتَ باحد وَصفيُ علة الربوا لان فى الربوا النسية شبهة الفضل.

ترجمہ و تشریح

کل یہ بات بتلائی تھی کہ کچھ چیزیں العلت اسماً و معنیً ہوتی ہیں مگر العلت حکماً نہیں ہوتی ہیں ساتھ ساتھ مشابہ اسباب ہوتی ہیں اسی واسطے نتیجہ فوراً ظاہر نہیں ہوتا مثلاً عقد اجارہ ہے کہ ملک منفعت کے لئے العلت اسماً و معنیً ہے مگر حکماً نہیں اور

نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حکم اس عقد سے کبھی کبھی مؤخر ہوجاتا ہے مثلاً پہلی رجب کو صاحب مکان سے معاملہ کیا کہ پہلی رمضان سے آپ کا مکان کرایہ پر ہوگا تو عقد تو آج ہوگیا لیکن ملک منفعت دو ماہ کے بعد حاصل ہوگی اور زمانہ مستقبل کی طرف مستند ہوجائے گی بالکل یہی بات نصاب زکوٰۃ کے اندر ہے کہ نصاب زکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کے لئے العلت اسما ہے اور معنیً ہے اور حکماً نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہوتے ہی وجوب زکوٰۃ نہیں بلکہ وجوب زکوٰۃ صفت نما کے ساتھ ہوتا ہے اور نما ایک وصف ہے جو غیر مستقل بنفسہ ہے (اور جو وصف غیر مستقل بنفسہ ہوتا ہے وہ سبب حقیقی نہیں ہوتا ہے) لہٰذا معلوم ہوا کہ نما وجوب زکوٰۃ کے لئے سبب بھی نہیں اور نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے علت تامہ نہیں اور نصاب کا مالک ہونے کے بعد اس نصاب کا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ ایک سال کے لئے تراخی ہوجاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے ایسی علت ہے جو مشابہ اسباب ہے جب ہی تو اس کا حکم متراخی ہوتا ہے انہیں مذکورہ بالا باتوں کی تائید کے لئے الاتریٰ انہ الخ سے مصنفؒ فرما رہے ہیں پہلی بات نصاب کا حکم یعنی وجوب زکوٰۃ متراخی ہے اس نما کی جانب جو نصاب سے پیدا نہیں ہوا یعنی ثابت بنفس النصاب نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق اس چیز سے ہے جو مشابہ علل بھی ہے یعنی نما سے وجوب زکوٰۃ کا تعلق ہے اور نما علت مستقل نہیں ہے تیسری بات یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ ایسے وصف کی طرف متراخی ہے جو غیر مستقل بنفسہ ہے یعنی نما کی طرف متراخی ہے لیکن اس کے باوجود یہ نما مشابہ علت ہے اور نما کے اندر علت سے یہ مشابہت اکثر پائی جاتی ہے ان تینوں باتوں کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ نصاب اصل ہے اور نما اس کا وصف ہے اور ایسی صورت میں اس النصاب اللتی ہو علت کا حکم یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا ظہور سال کے شروع میں بالکل نہیں ہوگا (یہ الگ بات ہے کہ اگر سال کے شروع میں کوئی زکوٰۃ دیدے تو ادا ہوجائے گی) برخلاف ان چیزوں کے جن کا حکم ہم ذکر کرچکے ہیں یعنی بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کہ جس وقت مالک کی اجازت مل گئی بیع بشرط الخیار منعقد ہوگئی تو افادۂ ملک آج سے نہیں بلکہ پہلے دن سے شمار کیا جائے گا اور جب کہ یہ نصاب مشابہ علل بھی ہے اور یہ نصاب اصل بھی ہے اور یہ نما اس کی فرع ہے اور اس کی وصف ہے تو زکوٰۃ کا وجوب ثابت تو ہوجائے گا اصل سے یعنی نصاب سے ہی مقرر کرنے کے اوپر اور اسی وجہ سے قبل تمام الحول تعجیل بھی صحیح ہے لیکن یہ یاد رکھیے کہ یہ ادا کیا ہوا روپیہ جب ادا ہوگا جبکہ سال گزر جائے اور اسی طرح مرض الموت وارث کے حق میں احکام کو بدلنے کے لئے العلت اسماً ومعنیً ہے مگر مرض الموت کا حکم یعنی وصیت اور ثلث کے اندر نفاذ جب ثابت ہوگا جبکہ مرض الموت کے ساتھ متصل ہوجائے پس خلاصہ یہ نکلا کہ مرض الموت کے احکام فوری طور پر نہیں ہوتے ہیں اور جب یہ بات ہے تو مرض الموت مشابہ اسباب ہے کیونکہ اس مرض الموت کا حکم متراخی ہوجاتا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو فی الحقیقت مرض الموت علت ہے اس لئے کہ مرض الموت کے ساتھ موت متصل ہوجایا کرتی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مرض الموت نصاب زکوٰۃ کے مقابلے میں مشابہت اسباب سے زائد مشابہت علل رکھتا ہے اور بالکل اسی طرح کسی قریب ذی رحم محرم کا خریدنا علت للعتق ہے لیکن شراء کے درمیان اور عتق کے درمیان اتصال نہیں ہے بلکہ ملک کا واسطہ ہے یعنی نمبر ایک شراء ہوگا نمبر دو اس کے مقابلے میں ملک ہوگی نمبر تین مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اس فرمان کے واسطے سے اب آزادی ہوگی لہٰذا عتق تراخی ہوگیا شراء سے تو نتیجہ یہ نکلا کہ شراء قریب علت ہے مگر مشابہ سبب ہے اور یہ ایسا ہے جیسے نشانہ باندھ کر کسی

پر تیر پھینکنا قتل کی علت ہے مگر قتل اور تیر پھینکنے کے درمیان اتصال نہیں ہے بلکہ قتل متراخی عن الرمی ہے لہٰذا رمیؒ علت ہے مشابہ الاسباب ہے اور ایک مستقل یہ بنائی جارہی ہے کہ کوئی حکم دو مؤثر وصفوں سے تاثیر رکھتا ہو ان دونوں وصفوں میں سے جو وصف وجوب کے اعتبار سے متاخر ہوگا وہی متاخر وصف اس حکم کے لئے العلت حکماً ہوگا اس لئے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اس لئے کہ یہ متاخر وصف پہلے وصف پر راجح ہوگا کیونکہ حکم اس کے ساتھ پایا جائے گا اور یہ متاخر وصف اس حکم کے لئے معنیً بھی علت ہوگا کیونکہ یہ متاخر وصف اس حکم میں مؤثر ہوگا البتہ یہ متاخر وصف العلت اسمًا نہیں ہوگا اور وہ جو پہلا وصف تھا اس سے بھی علت کے ساتھ مشابہت ہوگئی۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم نے کہا کہ جہاں ربوٰ کی علت پائی جائے یعنی دو وصف پائے جائیں یعنی قدر اور جنس پائی جائیں تو وہاں تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہے اور اگر اس علت کے دو وصفوں میں ایک وصف پایا جائے خواہ قدر ہو خواہ جنس ہو تو بھی ادھار حرام ہے اس لئے کہ ادھار کے اندر بھی ربوٰ ہے اور اسی لئے کہ ادھار کے اندر بھی تفاضل ہے کیونکہ ادھار میں قیمت اور ہوتی ہے اور نقد میں قیمت اور ہوتی ہے نتیجہ یہ نکلا کہ قدر و جنس دو وصفوں میں سے ایک وصف مشابہ علت ہے۔

فیثبت بشبهة العلة والسَّفر علة للرخصة اسمًا وحكمًا لا معنى فان المؤثر هي المشقة لكن السببَ أُقيمَ مقامَها تيسيرًا واقامَةُ الشئ مقامَ غيره نوعان احدهُمَا اقامةُ السببَ الداعى مقامَ المدعُو كما فى السّفر والمرض والثانى اقامة الدليل مقام المدلول كما فى الخبر عن المحبة أُقيم مقامَ المحبة فى قوله ان احببتِنى فانت طالق وكما فى الطّهر اُقيم مقامَ الحاجَة فى اباحةِ الطلاق.

ترجمہ و تشریح اور سفر شریعت کی دی ہوئی رخصت کے واسطے العلت اسمًا بھی ہے اور حکمًا بھی ہے یعنی رخصت سفر کو سفر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور سفر کے ساتھ اس حکم یعنی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی اجازت متصل ہوتی ہے مگر معنیً سفر رخصت کے لئے علت نہیں ہے اس لئے کہ مؤثر رخصت کے اندر نفس سفر نہیں بلکہ مشقت ہے البتہ لوگوں پر معاملہ کو آسان کرنے کے لئے سفر کو قائم مقام مشقت بنا دیا گیا ہے چنانچہ کتنا ہی سہولتوں سے بھرا ہوا ہو تب بھی آپ کو رخصت ملے گی کسی شئی کو کسی دوسری جگہ میں قائم مقام بنانے کی دو صورتیں ہیں نمبر ایک داعی کو مدعی کے مقام میں قائم کر دیا جائے جیسا کہ سفر ایک سبب ہے جو مشقت کے لئے داعی ہے اور مشقت اس کا مدعو ہے لیکن رخصت کے معاملے میں اس مدعو مشقت کے مقام میں اس داعی سفر کو قائم کر دیا گیا اور ایسے ہی مرض ایک سبب ہے جو داعی ہے ہلاکت کے واسطے اور رخصت کے معاملے میں اس ہلاکت کی جگہ اس مرض کو قائم کر دیا گیا ہے نمبر دو دلیل کو مدلول کی جگہ قائم کرنا جیسا کہ محبت کی خبر دلیل ہے محبت کے واسطے اور اس خبر کو اصل محبت کی جگہ میں قائم کر دیا گیا چنانچہ کسی کھوپڑی کے الٹے (یعنی کم عقل شخص

نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے تو تو طلاق والی ہے اس نے کہا کہ ہاں محبت کرتی ہوں بہرحال اس خبر کو قائم مقام مان کر وقوع طلاق ہو جائے گی اور جیسا کہ وہ طہر جو خالی عن الجماع ہو اباحت طلاق کی جگہ پر ضرورت کی جگہ پر قائم کر دیا گیا۔

واَمَّا الشرط فهو فی الشریعة عبارةٌ عمَّا یضاف الیه الحکم وجودًا عنده لا وجوبًا به فالطلاق المعلق بدخول الدار یوجَدُ بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به وقد یقام الشرط مقامَ العلة کحفر البیر فی الطریق هو شرطٌ فی الحقیقة لان الثقلَ علة السقوط والمشیَ سبَبٌ محضٌ لکن الارض کانت مُسکة مانعةً عمل الثقل فصار الحفر ازالة للمانع فثبت انه شرط ولکن العلة لیست بصالحة للحکم لان الثقل امرٌ طبعیٌ لا تعدی فیه والمشی مباح بلا شبهةٍ فلم یصلح ان یجعل علة بواسطة الثقل واذا لم یعارض الشرط ما هو علةٌ وللشرط شبهةٌ بالعِلل لمَا یتعلق به من الوجود اقیم مقام العلة فی ضمان النفس والاموال جمیعًا واَمَّا اذا کانت العلة صالحةً لم یکن الشرط فی حکم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط والیمین اذا رجعوا جمیعًا بعد الحکم ان الضمان علی شهود الیمین لانهم شهودُ العِلة۔

ترجمہ و تشریح اب شرط کا بیان شروع ہوتا ہے۔ شرط لغت میں علامت کو کہتے ہیں اور شریعت میں شرط تعبیر ہے اس چیز سے جس کی طرف حکم منسوب ہو یعنی اگر حکم موجود ہو اس شرط کے پائے جانے پر تو اس حکم کی اضافت اور نسبت اس شرط کی طرف کر دی جائے (اور یاد رکھئے کہ سبب اور علامت کی طرف حکم کی نسبت کبھی نہیں ہوتی ہے) لیکن شرط کی وجہ سے حکم واجب نہ بنتا ہو چنانچہ وہ طلاق جس کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہو موجود ہو جائے گی خاوند کے قول انت طالق کی وجہ سے دخول دار کے وقت لیکن یہی طلاق دخول دار کی وجہ سے طلاق واجب نہیں ہوگی کبھی شرط کو علت کی جگہ قائم کر دیا جاتا ہے علت کا نائب بنا کر اگر اس شرط کو تاثیر حاصل نہیں ہوتی ہے جیسے کہ غیر مملوک راستے میں کنویں کا کھودنا درحقیقت گر جانے کے لئے شرط ہے علت نہیں اس لئے کہ بوجھ دراصل گرنے کی علت ہے اور چلنا تو یہ ایک خالص سبب ہے کیونکہ چلنا اس کنویں کی طرف پہونچا رہا ہے لیکن زمین بوجھ کے کام کو یعنی روک بھی رہی تھی اور اس کے لئے مانع بھی تھی اور اس کنویں کا کھودنا مانع کا زائل کرنا ہوا (اور مانع کا ازالہ من قبیل شرط ہوتا ہے) پس کنویں کا کھودنا ثابت ہوا کہ شرط ہے لیکن علت ہلاکت نہیں بوجھ کے حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس لئے کہ بوجھ تو ایک حقیقی چیز ہے اس کے اندر کوئی تعدی اور کوئی جرم نہیں ہے یعنی اس میں کوئی جنایت نہیں اس لئے کہ اس کی طرف حکم منسوب نہیں کیا گیا اور چلنا ایک مباح کام ہے بلا شبہ لہٰذا چلنا بواسطہ ثقل بھی علت چلنے کی صلاحیت نہیں رکھتا خلاصہ

یہ نکلا کہ شرط کے ساتھ یعنی کنواں کھودنے کے ساتھ وہ جز جو علت تھی یعنی بوجھ معارض نہیں بن سکی اور ادھر یہ شرط مشابہ علت بھی ہے کیونکہ اس شرط کے پائے جانے پر حکم یعنی گرجانا موجود ہو سکتا ہے لہٰذا اس کنویں کے کھودنے کو جو شرط ہے علت یعنی بوجھ کا قائم مقام کر دیا گیا مگر جان کے تاوان میں اور اموال کے تاوان میں لیکن کوئی کفارہ واجب نہیں ہوگا اور حرمان علی المیراث بھی نہیں ہوگا شرط کو قائم مقام علت جب بنایا گیا تھا جب علت صلاحیت نہ تھی کہ اس کی طرف حکم منسوب ہو لیکن اگر علت میں صلاحیت ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو تو پھر شرط قائم مقام علت نہیں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا د اللہ کے نام کے ساتھ قسم ہو تو اس کو یمین کہتے ہیں اور غیر اللہ کے نام سے قسم ہو تو اس کو تعلیق کہتے ہیں)، دو آدمیوں نے گواہی دی کسی عورت کے پاس جاکر کہ تیرے خاوند نے کہا کہ بیوی کے دخول دار پر طلاق پڑ جائے گی یہ شہادت یمین پر ہوئی یعنی تعلیق پر ہوئی پھر اس کے بعد دوسرے آدمیوں نے گواہی دی کہ بیوی گھر میں داخل ہوگئی یہ شہادت وجود شرط پر ہوئی یمین اور تعلیق علت طلاق ہے۔ دخول دار وقوع طلاق کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے اس کے بعد قاضی نے وقوع طلاق کا فیصلہ کر دیا اور خاوند پر مہر اور نفقہ کی ادائیگی کر دی دو مہینے کے بعد جاکر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو جھوٹ کہا تھا تو خاوند کو جتنا نقصان پہونچا ہے ان سب کا تاوان شہود یمین پر ہوگا کیونکہ وہ شہود علت ہے اور اس علت میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب ہو سکے دخول دار کے شہود پر تاوان نہیں ہوگا کیونکہ وہ شہود شرط تھے اور شہود علت میں صلاحیت تھی لہٰذا شہود شرط کی طرف حکم کو منسوب کرنے کی ضرورت نہیں۔

وكذا العلة والسببُ اذا اجتمعَا سقَطَ حكمُ السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا فى الطلاق و العتاق ثم رجعوا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار لانه هو العلة والتخيير سببٌ .

ترجمہ وتشریح

اور بالکل اسی طریقے سے اگر ایسی علت کے حکم کی اضافت اس کی طرف درست ہو اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ اوپر بتلایا گیا تھا کہ شرط جمع ہو جائے اس علت کے ساتھ کہ جس کی طرف اضافت درست ہے تو شرط کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے مثال کے طور پر تخیر کے گواہ اور اختیار کے گواہ جبکہ یہ سب کے سب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ دو گواہوں نے بیوی کو آکر خبر دی کہ تیرے خاوند نے تیرے معاملہ میں تجھ کو اختیار دیا ہے ہمارے سامنے یہ شہادت تخیر ہے اور یہ دونوں گواہ شہود تخیر ہیں طلاق کے سلسلے میں اور پھر دو گواہوں نے ایک کو جاکر اطلاع کی کہ تیرے آقا نے تیری آزادی کے سلسلے میں اختیار دے دیا ہے ہم گواہی دیتے ہیں یہ عتاق کے سلسلے میں عتاق ہے یعنی تخیر ہے اور یہ شہود تخیر ہے پھر اس کے بعد دو گواہ اور پہلے کے علاوہ قاضی کے سامنے پہونچے کہ فلاں آدمی کی بیوی نے اپنے اختیار سے فائدہ اٹھا کے اپنے آپ کو اس سے الگ کر دیا ہے یہ شہادت اختیار ہے اور ان دونوں شہود اختیار سے قاضی نے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان طلاق کا فیصلہ دے دیا اور خاوند پر مہر کی ادائیگی کو واجب کر دیا اسی طرح دو گواہ اور پہلے کے علاوہ قاضی کے سامنے پہونچے اور کہا کہ اس غلام نے اپنے اختیار سے

فائدہ اٹھاکر اپنے لئے پسند کرلیا اور قاضی نے اس غلام کے آزاد ہونے کا حکم دے دیا جب قاضی کے یہاں طلاق اور عتاق کا فیصلہ ہوگیا تو سارے گواہوں نے کہا کہ ہم نے تو جھوٹ کہا تھا تو اس صورت میں پہلے دو گواہ جو تخییر میں تھے طلاق ہو یا عتاق ہو ان سے کوئی ضمان نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ تخییر تو طلاق اور عتاق کے لئے محض سبب تھی علت نہ تھی اور اب ضمان طلاق اور عتاق شہود اختیار سے لیا جائے گا کیونکہ طلاق اور عتاق کے لئے علت دراصل یہ ہے اور ان کی طرف حکم کی نسبت کی بھی جاسکتی ہے اور اسی بناء پر یعنی بیشک حکم شرط کی جانب مضاف نہیں ہوتا ہے جبکہ ایسی علت موجود ہو جو حکم کے لئے صالح ہو ہم نے یعنی احناف نے کہا ہے کہ کنویں میں گر کر ہلاک ہوجانے والے کے ولی اور وارث اور کنواں کھودنے والے کے درمیان اختلاف ہوگیا پس کنواں کھودنے والے نے کہا کہ اس مرنے والے نے اپنے آپ کو جان بوجھ کر گرایا تھا تو کنواں کھودنے والے کا قول ہی استحساناً معتبر ہوگا اس لئے کہ یہ کنواں کھودنے والا دلیل پکڑ رہا ہے اس چیز کے ساتھ جو اصل ہے اور وہ ہے علت کا حکم کے لئے صالح ہونا ہے نیز شرط کے خلیفہ ہونے کا وہ انکار کر رہا ہے کنویں کا کھودنا زائد سے زائد شرط کے درجے کی چیز ہے اور اگر علت میں صلاحیت نہ ہو تب جاکر شرط خلیفہ بنتی ہے اور اس مسئلہ میں اس گرنے والے کے اندر خود صلاحیت ہے کہ اس کی طرف حکم منسوب ہو اسی وجہ سے کنواں کھودنے والے کا قول معتبر ہے برخلاف اس صورت کے جبکہ زخمی کرنے والا دعویٰ کرے کہ کسی دوسری وجہ سے یہ مجروح مرگیا ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ یہ زخمی کرنے والا خود صاحب علت ہے اور علت کی موجودگی میں حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور یہ دعویٰ بلا دلیل گواہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

وعلی هذا قلنا اذا اختلف الولی والحافر فقال الحافر اَنّه اسقط نفسَهٗ کان القول قوله استحساناً لانه یتمسّك بما هو الاصل وهو صلاحیة العلة للحکم ویُنکر خلافة الشرط بخلاف ما اذا ادعی الجارح الموت بسبب اٰخر لا یصدَّق لانه صاحبُ علة وعلی هذا قلنا اذا حلّ قیدَ عبدٍ حتی اَبق لم یضمن لان حلّهٗ شرطٌ فی الحقیقة وله حکم السبَب لما انه سبَق الاباقَ الذی هو علة التلف فالسبب ما یتقدم والشرط ما یتاخر ثم هو سببٌ محضٌ لانّه قد اعترض علیه ما هو علة قائمة بنفسها غیرُ حادثةٍ بالشرط وکان هذا کمن ارسَل دابّةً فی الطریق فجالت یمنةً ولیسرةً ثم اصابَت شیئًا لم یضمَنْه الا ان المرسل صاحب سبَب فی الاصل وهذا صاحبُ شرطٍ جُعِل مُسبَباً قال ابوحنیفة وابو یوسف رضی الله عنهما فیمن فتح بابَ قفصٍ فطار الطیر انه لا یضمن لان هذا شرط جری مجری السبب لما قلنا وقد اعترض علیه فعل المختار فبقی الاول سبَباً محضًا فلم یجعل التلفُ مضافاً الیه بخلاف السقوط فی البیر لانه لا اختیار له فی السقوط حتی لو اسقط نفسه هَدرَ دمُه.

ترجمہ و تشریح

اور اسی بناء پر یعنی اس بناء پر کہ علت صالح حکم ہو تو حکم شرط اور سبب کی طرف مضاف و منسوب نہیں ہوتا ہے ہم نے کہا کہ جب کھول دی کسی شخص نے کسی بندھے ہوئے غلام کی رسّی یہاں تک کہ وہ غلام بھاگ گیا تو یہ رسّی کھولنے والا ضمان نہیں دے گا اس لئے کہ اس شخص کا رسی کو کھولنا حقیقتًا فقط شرط کا پایا جانا ہے کیونکہ رسّی کی قید کو ختم کرنا مانع کو ختم کرنا ہے اور مانع کو ختم کرنا شرط ہوتا ہے اور اس شرط کے بعد بھاگنا یہ اس غلام کا حکم بھی ہے گویا حل العقد شرط ہے کیونکہ ازالۃ المانع ہے مگر جب کے حکم میں ہے کیونکہ علت یعنی اباق سے پہلے ہے اور سبب حقیقی وجود علت پر مقدم ہوا کرتا ہے اور شرط وجود علت سے متاخر ہوا کرتی ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھئے کہ حل عقد جو شرط ہے اور سبب کے حکم میں ہے سبب محض ہے اس کے اندر علت کے معنیٰ بالکل نہیں ہے اس لئے کہ اس حل عقد پر وہ چیز پیش آئی ہے جو علت ہے اور اپنی ذات سے قائم ہے اور شرط کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی ہے یعنی اس غلام کا بھاگنا اسی کے کھولنے پر موقوف نہیں کیونکہ رسی کھلنے پر غلام بھاگنے کے لئے مجبور تو نہیں اب خلاصہ یہ نکلا کہ یہ غلام کی رسی کا کھول دینا ایسا ہے جیسے کسی نے کسی گائے بھینس کو راستے میں چھوڑ دیا۔ پھر وہ گائے کبھی دائیں اور کبھی بائیں گھومتی پھرتی رہی پھر وہ گائے کسی کی دال کی بوری تک پہونچ گئی تو اس گائے کو چھوڑنے والا تاوان نہیں دے گا اس دال کی بوری والے کو مگر اس کے باوجود ان دونوں میں فرق بھی ہے یہ جو گائے کو چھوڑنے والا ہے یہ صاحب سبب ہے دراصل یہ گائے کا چھوڑنا مانع کا ازالہ نہیں ہے اور جس نے رسی کھولی تھی وہ صاحب شرط ہے کیونکہ حل عقد ازالۃ المانع ہے لیکن چونکہ حل عقد علت مقدم تھا اس لئے اس رسی کھولنے والے کو صاحب سبب بھی کہدیا حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام یوسفؒ نے فرمایا کہ کسی نے کسی کے پنجرے کا دروازہ کھول دیا پس طوطا اڑ گیا تو یہ پنجرے کا دروازہ کھولنے والا تاوان نہیں دے گا اس لئے کہ یہ دروازے کا کھولنا ازالۃ المانع ہے لہٰذا شرط ہے مگر علت یعنی طوطے کے اڑنے پر مقدم ہے لہٰذا سبب کے قائم مقام ہے اور اس دروازے کے کھولنے پر فاعل مختار یعنی طوطے کا اڑنا پیش آیا ہے اب پہلی بات یعنی پنجرے کے دروزے کا کھولنا سبب محض بن گیا لہٰذا طوطے کے ضائع ہونے کو پنجرے کے دروازہ کے کھولنے کی طرف مضاف و منسوب نہیں کیا جائے گا برخلاف کنویں میں بے اختیار گر جانے کے کہ اس کو شرط یعنی کنواں کھودنے کی طرف منسوب کیا جائے گا وہ شخص اس کنویں کی گہرائی وغیرہ سے بے خبر تھا گر گیا کیونکہ اس حالت میں گرنے کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے۔

لہٰذا شرط یعنی کنواں کھودنے کی طرف منسوب کیا جائے گا لیکن اگر کسی شخص نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو خودکشی کے لئے گرایا ہو تو اس کا خون هدر اور رائیگاں ہوگا اور کنواں کھودنے کی طرف منسوب نہیں ہوگا۔

واَمَّا العلامة فما يُعرَفُ الوجودَ من غير ان يتعلق به وجوبٌ ولا وجود وقد يسمّى العلامة شرطا وذٰلك مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبتَ كان معرِّفا لحكم الزنا فامّا ان يوجد الزنا بصورتِه ويتوقف انعقاده علةً على وجود الاحصان فلا ولهذا لم يضمن شهود الاحصان اذا رَجَعُوا بحالٍ.

ترجمہ و تشریح اور بہر حال علامت کے لغوی معنیٰ الامارت ہیں جیسے کہ مسجد کے لئے منارہ چنانچہ مطلب ہوا کہ جو چیز حکم کے وجود کو شناخت کرا دے یعنی سبب بھی نہ ہو اور اس سے حکم وجوب متعلق نہ ہو یعنی علت نہ ہو وہ اور اس سے حکم کا وجود بھی متعلق نہ ہو یعنی شرط بھی نہ ہو بلکہ وہ حکم کے وجود پر دلیل محض ہو اور حکم پر علَم ہو جیسے کہ اذان علم ہے نماز کے لئے تو اس کو علامت کہتے ہیں اور کبھی کبھی علامت کو از راہ مجاز شرط بھی کہدیتے ہیں اور یہ علامت ایسا ہے جیساکہ احصان زنا کے باب میں (حُرّ ہونا مکلف ہونا مسلمان ہونا اور ان تینوں حالتوں کی موجودگی میں مرد اور عورت کے نکاح صحیح کے ساتھ وطی کرنا) اس کے بعد اگر زنا صادر ہو تو رجم کی سزا ہوتی ہے خلاصہ یہ ہوا کہ احصان رجم کی علت نہیں اگرچہ یہ بات بھی ہے کہ زنا احصان کے بغیر پایا جاسکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ زنا علت جب بنتا ہے رجم کے لئے جب احصان ہو اس کے بغیر نہیں بنتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ اگر زنا کے بعد کسی شخص میں حریت تکلیف اسلام اور ان تینوں کی موجودگی میں مرد اور عورت کا نکاح صحیح کے ساتھ وطی کرنا پایا جائے تو دفلا، یعنی اب رجم کی سزا نہیں ہوگی اور جب یہ بات طے ہوگئی کہ احصان صرف علامت رجم کے لئے شرط نہیں ہے داگر احصان شرط ہوتا تو زنا کے بعد جب احصان پایا جاتا جب ہی رجم کی سزا ہوتی مگر ایسا نہیں ہوتا ہے)

چنانچہ یہ قاعدہ بن گیا کہ اگر چار آدمیوں نے زنا کی گواہی دی اور بقیہ لوگوں نے اس بات کی گواہی دی کہ یہ دونوں مرد اور عورت محصن ہیں اور پھر محصن ہونے کی گواہی دینے والوں نے رجوع کر لیا بحال یعنی چاہے رجم کے فیصلہ سے پہلے رجوع کر لیا چاہئے رجم کے فیصلہ کے بعد رجوع کیا ہے چاہے زنا کے گواہیوں کے ساتھ رجوع کیا چاہے تنہا رجوع کیا ہر صورت میں ان لوگوں کی گواہی سے اس بے چارے کو جو نقصان پہونچا ہے اس کا کوئی تاوان اور ضمان شہود احصان پر نہیں ہے اس لئے کہ احصان رجم کے لئے علت نہیں سبب نہیں شرط نہیں رجم کا وجوب یا وجود احصان سے متعلق نہیں احصان تو رجم کے لئے صرف علامت تھی اور یہ شہود علامت تھی لہٰذا ان پر کوئی ضمان نہیں۔

فصل اختلف الناسُ فی العقل اَھُوَ من العِلَلِ الموجبة ام لا فقالت المعتزِلة العقل علة مُوجِبةٌ لِمَا استحسَنه محرِّمةٌ لِمَا استقبحَهٗ علی القطع والبتات فوق العِلَلِ الشرعیة فلم یجوّزوا ان یثبت بدلیل الشرع مالا یدرکه العقل او یقبحه وجَعَلوا الخطاب متوجهاً بنفس العقل وقالوا لاعذرلمن عقل صغیراً کان اوکبیراً فی الوقف عن الطلب وترکِ الایمان وان لم یبلغه الدعوة وقالتِ الاشعریة لاعبرة بالعقل اصلاً دون السّمع ومن اعتقد الشرکَ ولم تبلغه الدعوةُ فھو معذور والقول الصحیح فی الباب ان العقلَ معتبر لاثباتِ الاھلیة وھو نور فی بدن الادمی یضیئ بہ طریق یبتدئُ بہ من حیث ینتھی الیه درک الحواس فیبدأُ المطلوبُ للقلب فیدرکه القلب بتامّله بتوفیق اللّٰہ تعالیٰ لا بایجابه وھو کالشمس فی

الملكوت الظاهرة اذا بزغت و بَدَا شُعاعها و وضَح الطريقُ كانت العين مدركةً بشهابها وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا اِنّ الصبيّ غير مُكلفٍ بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمٍ بين اَبَوَين مسلمَين ولم تصف الاسلامَ لم تجعَل مرتدّةً ولم تبِنْ من زوجها ولو بلغت كذالك لبانتْ من زوجها وكذا نقول في الذى لم تبلغه الدعوةُ انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانًا ولا كفرًا ولم يعتقد على شيٍ كان معذورًا واذا اعانهُ الله بالتجربةِ وامهَلَه لدرك العواقب فهُو لم يكن معذورًا وان لم تبلغه الدعوة على نحوما قال ابوحنيفة في السفيه اذا بلغ خمسًا وّعشرين سنةً لم يُمْنَعُ ماله عنه لانه قد استوفى مدة التجربةِ والايمان فلا بدّ من ان يزداد به رشدًا ۔

ترجمہ و تشریح

یہ فصل عقل کے بیان میں ہے مسلمانوں کے مختلف گروہ عقل کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں سوال یہ ہے کہ عقل ایمان اور احکام کو واجب کرنے والی علتوں میں سے ہے یا نہیں پس معتزلہ نے کہا کہ عقل ایسی علت ہے جو مستحسن اور خوبصورت چیزوں کو واجب کرنے والی ہے جیسا کہ دنیا کے بنانے والے خدا کی الوہیت کی پہچان اور منعم کا شکر اسی طرح عقل ان چیزوں کو حرام کرنے والی ہے جن کو ان کی عقل قبیح اور برا سمجھتی ہے جیسا کہ اللہ کی ذات سے جاہل ہونا اور کفرانِ نعمت معتزلہ نے عقل کے مطابق یہ فیصلہ قطعی اور یقینی کیا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک عقل شرعیہ موجبہ بذاتہا نہیں ہے بلکہ امارات ہیں چنانچہ ان معتزلہ نے جائز نہیں سمجھا ہے اس بات کو کہ دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے ایسی بات جس کا عقل ادراک نہ کرتی ہو یا جس کو عقل قبیح اور برا سمجھتی ہو اور ان معتزلہ نے اللہ کے خطاب کو نفس عقل کی جانب متوجہ خیال کیا ہے چنانچہ ان معتزلہ نے کہا ہے کہ جو شخص عقل مند ہو چکا ہے وہ کم عمر اور نابالغ ہو چاہے زائد عمر والا ہو اس کے لئے کوئی عذر نہیں ہے کہ وہ احکام کے طلب کرنے میں توقف کرے اور ایمان کے ترک کر دینے میں اس کے لئے کوئی عذر نہیں ہے اگر چہ اس کو دعوت ایمان نہ پہونچی ہو یعنی اس کا عذر بروز قیامت قبول نہ ہوگا اور معتزلہ کے برخلاف اشعریہ نے کہا ہے کہ عقل کا بالکل اعتبار نہیں ہے بلکہ سمع کا اعتبار ہے یعنی اللہ اور اللہ کے رسول سے جو سن لیا وہ ٹھیک باقی کچھ نہیں چنانچہ ان اشعریہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص شرک کا اعتقاد رکھتا ہو اور اس کو دعوت نہ پہونچی ہو تو وہ معذور ہے اور اہل جنت سے ہے اور ان دونوں قولوں کے برخلاف عقل کے سلسلے میں صحیح قول امام ابوحنیفہؒ کا مختار اور پسندیدہ ہے وہ یہ ہے کہ عقل اہلیت خطاب کو ثابت کرنے کے لئے معتبر ہے عقل ایک نور ہے انسان کے بدن یا دماغ میں یا قلب میں یعنی ظاہر النفسہ اور مظہر الغیرہ ہے یعنی عقل ایسا نور ہے جس کے ذریعے سے کسی کام کی ابتداء کا راستہ روشن ہو جاتا ہے اور ہوتے ہوتے انسان کے حواس ظاہرہ اور حواس باطنہ اس عقل کے نور سے ہر چیز کا ادراک کرنے لگتے ہیں یعنی ابتداً نور عقل کی ضرورت ہے اور انتہاءً ادراک حواس کی ضرورت ہے نور عقل سے مطلوب قلب پر ظاہر ہو جاتا ہے

اور پھر قلب اس مطلوب کا ادراک کرلیتا ہے مگر دو چیزوں کی شرط ہے۔ نمبرایک مطلوب میں تامل اور غور نمبر دو اللہ تعالیٰ کی توفیق عقل کو سورج سے تشبیہ دی جاسکتی ہے اصل میں دیکھنے والی آنکھ ہے سورج نہیں لیکن سورج کی روشنی آنکھ کے دیکھنے پر منتہی ہوتی ہے اصل میں سورج عالم ظاہر میں ظاہر ہوتا ہے اور عقل باطن میں ہدایت دیتی ہے لا یجابہ سورج کی طرح عقل بھی خود نہیں دیکھتی ہے البتہ قلب اور دماغ کو دیکھنے کے قابل بنا دیتی ہے مگر اس کے باوجود یہ یاد رہے کہ عقل اگرچہ آلہ ادراک ہے مگر حصول معرفت میں اللہ کی توفیق کے بغیر کافی نہیں ہے اور اپنے اسی مسلک کی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ بچہ ایمان کے لئے غیر مکلف ہے یعنی اس پر ایمان واجب نہیں چنانچہ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ کہ قریب البلوغ لڑکی اگر عقلمند ہوگئی ہو اور اس کا خاوند مسلمان ہو اور اس کے دونوں ماں باپ بھی مسلمان ہیں اور وہ لڑکی خدانخواستہ اسلام سے متصف نہ ہوئی ہو تو بھی ہم اس کو مرتدہ نہیں کہیں گے اور نہ وہ اپنے شوہر سے بائن ہوگی لیکن اگر وہ اسی حالت میں بالغ ہوجائے تو اپنے شوہر سے بائن ہوجائے گی اور اسی طرح ہمارا مسلک اس عاقل و بالغ شخص کے بارے میں یہ ہے کہ جس کو دعوتِ ایمان نہ پہونچی ہو کہ وہ شخص محض عقل کی وجہ سے مکلف نہیں کہلائے گا اور حکم یہ ہے کہ جب تک وہ ایمان کے ساتھ متصف نہ ہوا ور کفر کے ساتھ بھی متصف نہ ہو بلکہ کسی چیز پر اعتماد نہ رکھتا ہو اور بالغ ہوتے ہی اس کا انتقال ہوگیا ہو اور نذر و استدلال کا زمانہ اس کو نہ ملا ہو تو وہ معذور ہے لیکن اس شخص کو اگر اعانتِ خداوندی سے تجربہ کا زمانہ مل گیا اور عواقب کے ادراک کی مہلت مل گئی چاہے دعوت نہیں پہونچی مگر معذور شمار نہ کیا جائے گا یہ بالکل ایسا ہے جیسا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ سفیہ پچیس برس کا ہوجائے تو اس کا مال روکو نہیں بلکہ اس کے حوالے کردو کیونکہ اس نے تجربہ اور امتحان کی مدت کو پورے طور پر پالیا ہے اور اس عمر تک رشد و ہدایت اور کمال عقل زائد سے زائد ہوجانا چاہیئے عقل کے سلسلے میں حد کو متعین نہیں کیا جاسکتا ہے اور کوئی دلیل قاطع و پختہ نہیں ملتی کہ جس کی بناء پر یا تو معتزلہ کی طرح عقل کو علتہ موجبتہ تسلیم کرے یا اشعریہ کی طرح عدم عبرت بالعقل کے قائل ہوجائیں۔

وليس على الحد فى هذا الباب دليلٌ قاطِعٌ فمن جَعَل العقل علـةً موجبةً يمتنع الشرع بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن اَلغاهُ من كل وجه فلا دليلَ له ايضًا وهو مذهبُ الشافعيؒ فانه قال فى قومٍ لم تبلغهم الدعوة اذا قُتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفواً وذالك لانهُ لايجد فى الشرع ان العقلَ غير معتبرٍ لِلاهليّة فانما يلغيه بدلالة العقل والاجتهاد فيتناقض مذهبُه وانّ العقل لاينفكُّ عن الهوى فلا يصلح حُجَّةً بنفسه بحالٍ واذا ثبتَ ان العقل من صفات الاهلية قلنا الكلامُ فى هذا ينقسم على قسمين الاهليـة والامور المعترضةِ عليها۔

ترجمہ و تشریح ہمارے پاس کوئی ایسا آلہ نہیں ہے کہ عقل کے لئے ایک حد متعین کرسکیں جس سے

معلوم ہو جائے کہ وہ موجبہ للاحکام ہے یا بالکل غیر معتبر ہے چنانچہ جن لوگوں نے عقل کو ایسا سخت بنایا جو موجبہ للاحکام اور مستقل ہے اور اس میں یہاں تک بڑھ کے کہنے لگے کہ عقل شریعت کو اپنے خلاف کرنے سے روک سکتی ہے ایسے لوگوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ جس پر بھروسہ کیا جا سکے نہ دلیل عقلی نہ دلیل نقلی ان کی باتوں سے ظن اور گمان کا بھی فائدہ نہیں یقین کا تو فائدہ کیا ہوگا اور وہ دوسرا گروہ جس نے عقل کو بالکل لغو بتلا دیا ہر طرح سے ان کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہی مذہب حضرت امام شافعیؒ کا بھی ہے چنانچہ اسی بناء پر حضرت امام شافعیؒ نے یوں ارشاد فرمایا کہ وہ قوم کہ جس کے پاس دعوت ایمان نہ پہونچی ہو اور وہ لوگ مسلمان کی طرف سے قتل کر دیئے جائیں تو مسلمانوں سے ان کے قتل کا تاوان اور ضمان لیا جائے گا کیونکہ محض عقل کی وجہ سے وہ مکلف نہیں تھے اور ان کا کفر معنیً تھا اور ہمارے نزدیک ضمان نہیں ہوگا اگرچہ دعوت کے بغیر قتل کرنا حرام ہمارے نزدیک بھی ہے اور یہ جو ہم نے دعوی کیا ہے کہ ان دونوں فریقوں کے پاس کوئی دلیل نہیں تو پہلے اس فریق کے متعلق سنئے جس نے عقل کو من کل وجہ لغو بتلایا ہے کہ اس فریق کے پاس شرعی اعتبار سے کوئی بات نہیں ہے کہ کہہ سکیں کہ عقل اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے غیر معتبر ہے اور یہ حضرات عقل کو اجتہاد اور عقل کے ذریعے سے لغو کرتے ہیں اور یہ بات ان کے مذہب سے مناقض ہے ایک طرف عقل کو غیر معتبر بتاتے ہیں اور دوسری طرف اسی اعتبار سے غیر معتبر بتلاتے ہیں اور وہ دوسرا فریق جو صرف عقل پر بھروسہ کرتا ہے اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ یاد رکھنا کہ عقل خواہش نفس سے الگ نہیں ہوتی لہٰذا عقل بذات خود حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے کسی طرح بھی ان دونوں مذہبوں کے رد کرنے کے بعد خود بخود یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقل سے انسان میں اہلیت اور مکلف ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے چنانچہ اب ہم بتاتے ہیں کہ گفتگو اس بات میں ہے کہ عقل کی انقسام نتیجے کے اعتبار سے دو قسموں میں ہوتا ہے نمبر ایک اہلیت نمبر دو وہ امور جو اہلیت پر پیش آتے ہیں ۔

فَصۡلٌ فِی بَیَانِ الۡاَھۡلِیَّۃِ

الاھلیۃ نوعان اھلیۃ الوجوب واھلیۃ الاداء اما اھلیۃ الوجوب فبناءٌ علی قیام الذمۃ فان الأدمی یولد ولہ ذمۃ صالحۃ للوجوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاء بناءً علی العھد الماضی قال اللہ تعالیٰ وَاِذۡ اَخَذَ رَبُّکَ مِنۡۢ بَنِیۡۤ اٰدَمَ مِنۡ ظُهُوۡرِهِمۡ ذُرِّیَّتَهُمۡ الیٰ اٰخر الآیۃ وقبل الانفصال ھو جزءٌ من وجہٍ فلم یکن لہ ذِمّۃ مطلقۃ حتی صلح یجب لہ الحق ولم یجب علیہ واذا انفصل وظہرت لہ ذمۃ مطلقۃ کان اھلا للوجوب لہ وعلیہ غیر ان الوجوب غیر مقصودٍ بنفسہٖ فجاز ان یبطل لعدم حکمہٖ وغرضہ کما ینعدم لعدم محلہ ولھٰذا لم یجب علی الکافر شیٌٔ من الشرائع التی ھی الطاعات لِمَا لم یکن اھلاً لثواب الاٰخرۃ ولزمہ الایمان لِمَا کان اھلاً لِاَدائہ ووجوب حکمہٖ ولم یجب علی الصبیّ الایمانُ قبل ان یعقل لعدم اھلیّۃ الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب اصل الایمان علیہ دون ادائہ حتی صحّ الاداء من غیر تکلیفٍ وکان فرضًا کالمُسافر یؤدّی الجُمعۃ ❖ ❖ ❖

ترجمہ و تشریح فصل اہلیت کے بیان میں اہلیت کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک اہلیت وجوب نمبر دو اہلیت اداء بہرحال اہلیت وجوب مبنی ہے ذمّہ داری کے قیام پر دیکھو آدمی پیدا ہوتا ہے اور اسی وقت سے اس پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس کی منفعت کے لئے کچھ چیزوں کے واجب ہونے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور اس پر کچھ نقصانات آسکتے ہیں اور کچھ چیزیں حرام بھی آسکتی ہیں ان کی ذمّہ داری بھی ان پر ہوتی ہے اور اتنی بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے اور یہ پیدا ہوتے ہی وجوب کی صلاحیت اس عہد کی وجہ سے ہے جو زمانہ ماضی میں اللہ تعالیٰ نے عالم ارواح میں لے لیا تھا جبکہ انسانوں کو ان کے باپوں کے گھروں سے نکال کر اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا الست بربکم اور انسانوں نے کہا تھا بلیٰ یہ یہ تو پیدا ہونے کے بعد کی بات تھی پیٹ میں پڑتے ہی یعنی حمل ٹھہرتے ہی ماں کے پیٹ سے الگ ہونے تک وہ اپنی ماں کا ایک جزء ہے ۔ من وجہٍ اسی وجہ سے ماں کی آزادی سے تبعًا وہ بھی آزاد ہوجاتی ہے لیکن ابھی اس ایمان کے لئے مطلق و کامل ذمہ داری نہیں ہے کہ اس کے لئے کچھ منفعتیں واجب ہوجائیں اور اس پر کچھ نقصانات

واجبہ نہیں ہوسکیں لیکن جب اپنی ماں کے پیٹ سے الگ ہو جائے تو اس کے لئے کامل ذمہ داری کا ظہور شروع
ہوجاتا ہے چنانچہ منفعتوں کا وجوب اور حرمتوں کے وجوب کا اہل ہوجاتا ہے مگر اتنی بات ہے کہ وجوب بذاتِ
خود مقصود نہیں چنانچہ یہ جائز ہے کہ جب وجوب کا حکم اور غرض عملاً نہیں ہوسکتا ہے تو پھر دونوں کے لئے وجوب
ختم ہوجائے جیساکہ کبھی کبھی نہ ہونے کی وجہ سے وجوب ختم ہوجاتا ہے اسی وجہ سے کافر پر ان احکام شرعیہ میں سے
جو عبادتیں ہیں کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ وہ ثواب آخرت کا اہل نہیں ہے البتہ کافر پر ایمان لازم ہے اس لئے کہ
کافر ادا ایمان کا اہل اور ایمان کے حکم کے وجوب کا بھی اہل ہے اور بچہ پر عقل آنے سے پہلے پہلے ایمان بھی واجب
نہیں کیونکہ بچے میں اہلیت ادا بھی نہیں ہاں جب بچہ عقلمند ہوجائے اور ادا ایمان کا بوجھ اٹھانے کا قابل ہو
جائے تو اب ایمان واجب ہوجائے گا مگر ادا ایمان اب بھی واجب نہیں اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ عقلمند بچہ
اگرچہ مکلف نہیں مگر جب ادا ایمان کرے گا تو صحیح ہوگا اور گویا کہ فرض کو ادا کرے گا اور بالکل ایسی بات ہوگی
جیسے مسافر پر جمعہ کی نماز واجب نہیں لیکن اگر جمعہ پڑھ لے تو ادا ہو جائے گا۔

وامّا اهليّةُ الاداء فنوعان قاصرٌ وكامل اما القاصرةُ فتثبتُ بقدرة
البدن اذا كانت قاصرةً قبل البلوغ وكذالك بعد البلوغ فيمن كان
معتوهًا لانه بمنزلة الصبيّ لانه عاقل لم يعتدل عقله وتبتني
على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الاهلية الكاملة
وجوب الاداء توجّه الخطاب عليه وعلى هذا قلنا انه صح من
الصبيّ العاقل الاسلامُ ومايتمحّضُ منفعةً من التصرفات كقبول
الهبةِ والصدقةِ وصحّ منه الاداءُ العباداتِ البدنيّة من غير
عهدةٍ وملَكَ برای الولی مايتردّد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه
وذلك باعتبار انّ نقصانَ رأيه انجبر برأي الولي فصار كالبالغ فى
ذالك فى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى الا يرى انه صحّح بيعه
من الاجانب بغبنٍ فاحشٍ فى روايةٍ خلافا لصاحبيه وردّه
مع الولیّ بغبن فاحش فى روايةٍ اعتبارًا بشبهة النيابة فى موضع التهمة
وعلى هذا قلنا فى المحجور اذا توكل لم تلزمه العهدة وباذن الولى
تلزمه واما اذا اوصى الصبيُّ بشيءٍ من اعمالِ البرّ بطلت وصيّتهُ
عندنا خلافا للشافعيؒ وان كان فيه نفعٌ ظاهرٌ لان الارث شُرِعَ نفعًا
للمورث الا ترى انه شُرِع فى حق الصبيّ وفى الانتقال عنه الى الايصاء
ترك الافضل لامحالة الا انه شُرِع فى حق البالغ كما شُرِع له الطلاقُ
والعتاقُ والهبةُ والقرض ولم يشرع ذالك فى حقِ الصبيِ ولم
يملك ذالك عليه غيره ماخلا القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن

عن النوى بولاية القضاء واما الردة فلا يحتمل العفو فى احكام الاخرة ومايلزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابى يوسف فانما يلزمه حكما لصحته لا قصدا اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه ۞ ۞ ۞

ترجمہ وتشریح

اور بہرحال اہلیت ادا، اس کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک قاصر نمبر دو کامل ادا کا تعلق دونوں کے ساتھ ہے نمبر ایک فہم خطاب کی قدرت اور یہ عقل سے تعلق رکھتی ہے نمبر دو عمل کی قدرت اور یہ بدن سے تعلق رکھتی ہے جب دونوں قدرتیں حاصل ہو جائیں تو اہلیت کاملہ حاصل ہو جاتی ہے اور اگر ایک منتفی ہو جائے یا کمزور ہو جائے تو اہلیت قاصرہ حاصل ہوتی ہے پس بہرحال ادا، قاصر قدرت بدن سے ثابت ہے کیونکہ قبل البلوغ عقل بھی کمزور ہے اور بدن بھی کمزور ہے اور ادا قاصر کا ثبوت بعد البلوغ بھی ہوگا اگر وہ شخص سفیہ العقل ہے اس لئے کہ یہ بیچارہ بھی بچے کے درجے میں ہے عاقل تو ہے مگر اس کی عقل میں اعتدال نہیں ہے۔

بہرحال اگر اہلیتِ قاصرہ ثابت ہو جائے تو اس پر صحت ادا مبنی ہو سکتی ہے یعنی اگر ادا کرے گا تو صحیح ہو جائے گا اور اہلیت کاملہ پر ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اور اہلیت کاملہ پر شارع کا خطاب متوجہ ہوتا ہے اور اسی بنا پر کہ ادائیگی اہلیت قاصرہ سے بھی درست ہو جاتی ہے ہم نے کہا کہ عقلمند بچے سے اسلام درست تو ہے مگر اس پر لازم نہیں اور وہ چیزیں بھی درست ہیں تصرفات میں سے جن میں خالص نفع ہو جیسے کہ ہبہ کا قبول کرنا بلکہ بچے سے بعض عبادت بھی درست ہے مگر ان عبادتوں کی ذمہ داری اس پر نہیں ہے اور عقلمند بچہ مالک ہو سکتا ہے ولی کی اجازت ملنے کے بعد ان چیزوں کا بھی جو نفع اور نقصان کے درمیان متردد ہیں جیسے خرید وفروخت وغیرہ اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ بچے کی رائے کی کمی اور کوتاہی ولی کی رائے کے ساتھ مل کر پوری ہوگی اور اب وہ بچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں تو وہ بالغ کی طرح ہو گیا چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچے کی بیع وغیرہ میں دو روائتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بچے کے ساتھ ولی کی رائے ہو اور بیع کا معاملہ ہو اور اجنبیوں کے ساتھ ہوں پھر چاہے غبن فاحش کے ساتھ ہو یعنی ایسے نقصان کے ساتھ ہو جس کو عام طور پر برداشت نہیں کیا جاتا ہے تو اس کو امام ابوحنیفہؒ نے درست ٹھہرا دیا ہے ایک روایت کے اندر لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک درست نہیں ہے دوسری روایت یہ ہے کہ بچے نے بیع کا معاملہ اپنے ولی ہی کے ساتھ کیا اور ولی کی رائے بھی ہے مگر غبن فاحش بھی ہے یعنی بچہ عظیم نقصان میں ہے تو یہ بیع حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قابل رد ہے اس تشبیہ کا اعتبار کرتے ہوئے جو قائم ہو رہا ہے موضع تہمت کے اندر یعنی اس ولی پر یہ تہمت آسکتی ہے کہ اس نے محض اپنے فائدے کے لئے بچے کو نقصان پہونچایا لہٰذا یہ بیع رد کر دی جائے گی اور اب یہ اصول قائم ہو گیا کہ جس چیز میں خالص نقصان کا احتمال ہو بچہ اس کا مالک نہیں لیکن اگر ولی کی رائے مل جائے تو اس کا بھی مالک نہیں تو ہم نے کہا ایک بچہ ہے کہ جس پر خرید وفروخت کی پابندی لگا دی گئی ہے اور اس نے کسی کا وکیل بننا قبول کر لیا تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے ہاں اگر ولی کی اجازت سے وکالت کرے گا تو ذمہ داری اس پر لازم ہو جائے گی اور اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر صدقہ وغیرہ کے لئے کسی چیز کی وصیت کوئی بچہ کر دے تو ہمارے

نزدیک اس کی وصیت باطل ہے اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی وصیت نافذ ہے۔ ہمارے نزدیک اس لئے باطل ہے کہ بچہ کا اس میں خالص نقصان ہے اگرچہ ظاہری طور پر نفع ہے ۱؎ وراثت مشروع کی گئی ہے مورث کے نفع کے لئے ۲؎ اسی وجہ سے بچے کے حق میں وراثت مشروع ہے ۳؎ اب اس وراثت سے وصیت کی طرف منتقل کرنا یقیناً افضل کو چھوڑنا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں ہیں کہ بالغ کے حق بہت ساری چیزیں مشروع کی گئی ہیں جیسے کہ طلاق عتاق ہبہ اور قرض اور یہ چیزیں بچے کے حق میں مشروع نہیں ہیں اور بچے پر ان چیزوں کا کوئی غیر شخص مالک نہیں بن سکتا ہے ولی اور وصی اور قاضی بھی مالک نہیں بن سکتے ہیں سوا قرض کے کہ بچے کی طرف سے اس قرض کا مالک قاضی بن جائے گا تاکہ بچے کا روپیہ ہلاکت سے محفوظ ہو جائے فیصلۂ شرعی کی بناء پر اس پر اشکال پیدا ہوا کہ جب بچہ کی کوئی بات معتبر نہیں تو نعوذ باللہ اس کا مرتد ہونا بھی معتبر نہ ہونا چاہیے تو اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مرتد ہوگا تو اس میں عفو کا بھی احتمال نہیں ہے نہ احکام آخرت میں اور نہ ان چیزوں کا عفو ہوگا جو اس مرتد ہونے کے نتیجے میں احکام دنیا میں لازم آئے گی مثلاً میراث سے محرومی بیویوں کا بائن ہو جانا وغیرہ وغیرہ اور یہ اس لئے ہے کہ ارتداد میں تو قبیح ہونے کے علاوہ کوئی احتمال ہے نہیں لہٰذا اس کے لئے معافی بھی نہیں یہ مسلک تھا حضرات طرفین کا اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بچہ کا ارتداد ہونا معتبر نہیں ہے اور یہ احکام دنیاویہ اس مرتد بچہ پر اس لئے لازم ہو گئے کہ اس کا ارتداد صحیح اور ثابت ہو جائے گا یعنی یہ احکام دنیاویہ ضمناً ثابت ہوئے ہیں قصداً ثابت نہیں ہوئے ہیں لہٰذا ان جیسے احکام دنیاویہ سے اس کو معاف نہیں کیا جا سکتا ہے اور یہ بالکل ایسا ہے جیسے کہ نعوذ باللہ ماں باپ مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جائیں اور بچے کو بھی ساتھ لے گئے تو خود بخود اس بچے کے لئے تبعاً ارتداد بھی ثابت ہو جائے گا اور ارتداد سے دنیاوی احکام بھی ثابت ہو جائیں گے۔

فصلٌ فی الامُور المعترضة علی الاهلیّة

العوارض نوعان سَمَاوِیٌّ ومُکتسبٌ امّا السماوی فهو الصِغر والجنون والعَتَه والنسیان والنوم والاغماء والرق والمرض والحیض والنفاس والموت وامّا المکتسبُ فنوعان منه ومن غیرہٖ اما الذی منه فالجهل والسَّفَه والسکر والهزل والخطاء والسفر واما الذی من غیرہٖ فالاکراہ بما فیه الجاءٌ وبما لیس فیه الجاءٌ واما الجنون فانه یوجبُ الحجرَ عن الاقوال ویسقط به ما کان ضررًا یحتمل السقوط واذا امتدَّ فصار لزومُ الاداء یؤدّی الی الحرج فیبطل القول بالاداء وینعدم الوجوب ایضا لانعدامہٖ وحدٌّ الامتداد فی الصوم ان یستوعب الشهر وفی الصلوات ان یزید علی یومٍ ولیلةٍ وفی الزکوٰة ان یستوعب الحول عند محمدٍ واقام ابو یوسفؒ اکثر الحول مقام کلہٖ تیسیرًا۔

ترجمہ وتشریح

وہ امور جو اہلیت میں عارض بن کر پیش آجاتے ہیں اس فصل میں ان کا بیان ہے یہ امور کبھی اہلیت وجوب کو بالکل زائل کرتے ہیں جیسے موت اور کبھی یہ امور اہلیت ادار کو زائل نہیں کرتے ہیں جیسے نیند اور بیہوشی اور کبھی یہ امور اہلیت وجوب اور اہلیت ادا میں تغیر کر دیتے ہیں جیسے سفر ایسے امور کا نام امور معترضہ ہے عوارض کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک عوارض سماوی (یعنی وہ عوارض جو اللہ کی طرف سے ہیں اور بندہ کا ان میں کوئی اختیار نہیں) نمبر دو عوارض مکتسبہ (یہ عوارض سماوی کی ضد ہیں)، عوارض سماوی گیارہ ہیں اور عوارض مکتسبہ کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک وہ عوارض مکتسبہ جن کا صدور مکلف سے ہوا ہو نمبر دو عوارض مکتسبہ جن کا صدور غیر مکلف سے ہوا ہو پھر وہ عوارض مکتسبہ جن کا صدور مکلف سے ہوا ہے ان کی چھ قسمیں ہیں اور وہ عوارض مکتسبہ جن کا صدور غیر مکلف سے ہوا ہے ان کی دو قسمیں ہیں سب سے پہلے عوارض سماوی کا بیان شروع ہوتا ہے نمبر ایک عارض سماوی جنون ہے یہ عارض یعنی جنون اس دیوانہ کے اقوال معتبر نہیں ہوتے ہیں جیسے اس کی طلاق عتاق ہبہ بلکہ ولی کی اجازت کے بعد بھی نافذ نہیں ہوتے ہیں مگر دیوانے کے خیال سے غیر معتبر نہیں ہے یعنی اگر وہ کسی انسان کا مال ہلاک کر دے تو اس دیوانہ کے مال سے ضمان وصول کیا جائے گا جنون کی وجہ سے وہ چیزیں ساقط ہو جاتی ہیں جن کے اندر ضرر ہوتا ہے اور جو کسی بالغ کی وجہ سے شبہات کی بناء پر ساقط

ہونے کا احتمال بھی رکھتی ہیں مگر جنون کا یہ حکم جب ہے جب جنون ممتد ہو جائے چنانچہ اگر ان چیزوں کو ساقط نہ کیا جائے گا اور اس دیوانے کو یہ ادا لازم کر دیا جائے تو یہ بات تکلیف اور تنگی تک پہونچائے گی لہٰذا دیوانہ کا ایسا قول جو کسی امر کے ادا کرنے پر دلالت کرتا ہو وہ بھی باطل ہو جائے گا بلکہ دیوانے کے ذمہ سے ایسی چیزوں کا نفس وجوب بھی معدوم ہو جائے گا اس لئے کہ نفس وجوب کا مقصود ادا ہے اور ادا اس سے ساقط ہو گئی لہٰذا وجوب بھی ساقط ہو گیا جنون کے ممتد ہونے کی حد روزے میں یہ ہے کہ جنون پورے ماہِ رمضان کا استیعاب کرے تو روزے کا وجوب اور ادا دونوں اس سے ساقط ہو جائیں گے اور اگر ماہِ رمضان میں گھڑی دو گھڑی کو بھی افاقہ ہو گیا تو روزے کی قضا لازم ہوگی اور نماز کے اندر ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ جنون ایک شب و روز پر بڑھ جائے اگر ایسا ہوا تو وجوب صلوٰۃ اور ادا صلوٰۃ دونوں ساقط ہو جائیں گے لیکن حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جب تک چھ نمازیں نہ گزر جائیں نماز کا وجوب اور نماز کی ادا جنون کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے اور زکوٰۃ کے اندر جنون کے ممتد ہونے کی حد یہ ہے کہ جنون پورے سال کا استیعاب کرے یہ حضرت امام محمدؒ کا مسلک ہے اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر سال کے اکثر حصّہ میں جنون آیا تو بھی وجوب زکوٰۃ اور ادا زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

وما كان حسناً لا يحتمل الغير او قبيحاً لا يحتمل العفو فثابتٌ فى حقه حتى يثبت ايمانه و ردّته تبعاً لابويه واما الصغر فانه فى اول احواله مثل الجنون لانه عديم العقل والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضرباً من اهلية الاداء لكن الصباء عذرٌ مع ذالك فسقط به عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ وجملة الامر انه يوضع عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سبباً للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهٰذا لا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا۔

ترجمہ و تشریح

ایسی چیزیں جو خالص حسن ہو اور غیرِ حسن کا اس میں احتمال بھی نہ ہو، جیسے ایمان بالیمین اور وہ چیزیں جو بالکل قبیح ہوں اور غیر قبیح کا ان میں احتمال نہ ہو جیسے کہ کفر کہ کفر ایسی چیز ہے کہ اس کے معاف ہونے کا احتمال بھی نہیں تو یہ دونوں چیزیں مجنوں کے حق میں بھی ثابت ہیں یہاں تک کہ مجنوں کا ایمان ماں باپ کی متبعیت میں ثابت ہے اسی طرح نعوذ باللہ ماں باپ کے مرتد ہونے سے ان کے مجنوں بیٹے کا مرتد ہونا بھی تبعاً ثابت ہو جائے گا نمبر دو بچپن لم عمری اتنی کہ ابھی عقل شروع بھی نہ ہوئی ہو اتنا بچپن شروع شروع میں احکام کے جنون کی طرح ہیں احکام کے اندر اس لئے کہ اتنا بچہ بے عقل ہے اور اس میں قوت تمیز نہیں ہے ہاں جب بچے کو ذرا عقل آنے

لگے تو ایک طرح کی اہلیت اور اس میں پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود بچپن عذر ہے جتنا عقلمند بچے سے وہ چیزیں ساقط ہو جاتی ہیں جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے حقوق اللہ میں سے خلاصہ کلام یہ ہے عقلمند بچے پر بھی عہدہ اور ذمہ داری کوئی نہیں یعنی بچے سے مواخذہ ساقط ہے اور مصنفؒ کے اس جملہ ویصح منه وله مالا عهدة فيه کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں میں عہدہ نہیں یعنی ضرر رسی نہیں وہ چیزیں اس بچے سے درست ہو جاتی ہیں اور اس بچے کے لئے ثابت ہو جاتی ہیں اگر وہ خود کرے تو درست ہے اور اگر اس کا ولی اس کے لئے کرے تو ثابت ہوتی ہے اور یہ حکم بچے کے لئے اس واسطے ہے کہ بچپن رحمت وشفقت چاہتا ہے چنانچہ بچپن کو عفو کا سبب بنا دیا گیا یہ اس نقصان محتمل العفو ہو مثلاً حدود اور کفارات اور تمام عبادتیں بچے کے لئے معاف ہیں ہاں جو چیزیں محتمل العفو نہیں ہے وہ بچے کے ذمے میں لازم ہوتی ہیں جیسے کہ مرتد ہونا حقوق العباد یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی بچہ اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ ہمارے نزدیک محروم الارث نہ ہوگا۔

ولا يلزم عليه حرمانه بالرق عنه والكفر لان الرق ينافي اهلية الارث وكذالك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهليته لا يُعَدّ جزاءً واما العَتَهُ بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمنع صحة القول والفعل لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يُستهلك من الاموال فليس بعهدة لانه شرع جبراً وكونه صبيًا معذورًا او معتوهًا لا ينافي عصمة المحل ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن الصبي ويولى عليه ولا يلي هو على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان هذا العارض غير محدود فقيل اذا اسلمت امرأته عُرِض على ابيه وامه الاسلام ولا يؤخر والصبا محدودٌ فوجب تاخيره واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالىٰ لكنه اذا كان غالبًا يلازم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد وعلى هذا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبًا لم يقطع الصلوٰة بخلاف الكلام لان هيأة المصلي مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسيًا.

ترجمہ وتشریح

اے احناف تم لوگوں سے یہ سوال ہے کہ جب تمہارے نزدیک عقلمند بچہ اپنے مورث کو قتل کر کے محروم الارث نہیں ہوتا ہے تو پھر مناسب معلوم

ہوتا ہے کہ اگر عقلمند بچہ رقیق اور غلام ہو یا خدانخواستہ کافر ہو تب بھی اسے محروم الارث نہیں ہونا چاہیے لیکن اے احناف ان دونوں چیزوں کی وجہ سے عقلمند بچہ تمہارے نزدیک محروم الارث ہو جاتا ہے اس سوال کا جواب مصنفؒ ولایلزم علیہ کے الفاظ سے دے رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے قول کے مطابق ہم پر عقلمند بچے کو رق یا کفر کی وجہ سے محروم الارث کرنے کا الزام نہیں آتا ہے اس لئے کہ بچہ اگر رقیق ہے تو رقیت کی وجہ سے وہ اہلیت ارث نہیں رکھتا ہے کیونکہ رق اہلیت ارث کا منافی ہے تو اس صورت میں بچہ ہونے کی وجہ سے محروم الارث نہیں ہوا بلکہ رقیق ہونے کی وجہ سے ہوا اسی طرح اگر خدانخواستہ بچہ کافر ہے تو اس بچّے کے اندر کفر کی وجہ سے ولایت علی المسلم نہیں ہے اور کفر اہلیت ولایت کا منافی ہے تو اس صورت میں بچّے کا محروم ہونا بچے ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اہلیت ولایت کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے بسبب ارث یعنی ولایت کے معدوم ہونے کی وجہ سے کافر بچہ محروم الارث ہو گیا اور اس کا حق معدوم ہو گیا اور اہلیت ارث نہ ہونے کی وجہ سے یعنی رقیق ہونے کی وجہ سے وہ بچہ محروم الارث ہو گیا اور اس طرح کے محروم ہونے کو جزا اور عقوبت نہیں کہیں گے یعنی بچہ کو بچپن کی وجہ سے کوئی سزا ملی ہو ایسا نہیں بلکہ ایسے حالات ہی پیدا ہوئے جن کی وجہ سے ان کی وراثت ان کو پہونچے۔ نمبر تین العتہ یعنی عقل کا مختلط ہو جانا کبھی دیوانوں کی طرح بات کرنا کبھی عقلمند کی طرح بات کرنا یہ کیفیت اگر بالغ ہونے کے بعد ہو تو اس کے احکام بالکل وہی ہوتے ہیں جو بچپن کے احکام عقل کے ساتھ مل کر ہوتے ہیں یعنی جیسا کہ جنون بچپن کے اول احوال کے مشابہ ہوتا ہے عتہ بچپن کے آخری احوال کے مشابہ ہوتا ہے عقل کے ساتھ مل کر بیچ بیچ میں عہدہ ذمہ داری اور ضرر کو روکتا ہے یہ تمام باتیں اللہ کے حقوق ہیں حقوق العباد میں نہیں ہیں چنانچہ اگر کوئی معتوہ کسی کا مال ہلاک کر دے تو اس کا ضمان اس پر لازم ہوگا۔ اور اس کو عہد اور ضرر نہیں کہا جائے گا اور عقلمند بچے پر اور اس معتوہؒ بالغ پر یہ ضمان جبراً یعنی اصلاحاً مشروع کیا گیا ہے اور یہ دونوں معذور ہو سکتے ہیں لیکن جس محل یعنی جس شخص کے مال کو نقصان پہونچا یا اس محل کی عصمت جو اللہ کی طرف سے ہے ان کی معذوری اس عصمت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ محل کے عصمت کے اندر عہد کی حاجت اس محل کی طرف ثابت ہے اور عقلمند بچہ سے بھی خطاب شریعت مرتفع کر دیا گیا تھا اسی طرح اس معتوہ بالغ سے بھی خطاب شرعیہ مرتفع ہے اور دوسرا شخص اس پر متولی بن سکتا ہے جیسا کہ عقلمند بچے پر بن سکتا ہے مگر یہ معتوہ بالغ اور وہ عقلمند بچے دوسرے پر متولی نہیں بن سکتے ہیں یہ اپنی ذات کا متولی نہیں ہے دوسرے کے تو کیا ہوں گے جنون اور اول بچپن کو آپس میں مشابہ بتلایا گیا تھا لیکن پھر بھی ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ ہے کہ بچپن کی بے عقلی تو ایک خاص عمر پر آکر ختم ہو جائے گی لیکن مجنوں کا جنون کب تک ختم ہوگا اس کی کوئی حد نہیں ہے اس وجہ سے یہ مسئلہ بتلایا گیا ہے کہ اگر کسی مجنوں کی کافرہ بیوی اسلام لائی تو اس مجنوں پر اسلام کے پیش کئے جانے کا کوئی فائدہ نہیں ایسی صورت میں بلاتاخیر اس مجنوں کے اگر ماں باپ میں کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو یہ مجنوں خیر الابوین کا تابع ہو کر مسلمان شمار ہوگا اور اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان متفرق نہ کی جائے گی لیکن اگر اس کے ماں باپ میں سے کوئی اگر مسلمان نہ ہو تو اس پر اس مجنوں اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔

اور اگر کسی کافر عقلمند بچے کی بیوی مسلمان ہو گئی تو اس بچے پر اسلام کے پیش کرنے کو اس کے بلوغ تک

مؤخر کیا جائے گا کیونکہ بچپن کی ایک حد معین ہے اگر بعد بلوغ وہ بچہ مسلمان ہوگیا ہو تو میاں بیوی کے درمیان تفریق نہ ہوگی اور اگر خدانخواستہ کافر رہا ہو تو تفریق ہو جائے گی لیکن عقلمند بچے کے درمیان اور اس معتوہ کے درمیان تابع ہے اور اصل میں وہ عقلمند ہے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ان دونوں کی بیوی اگر مسلمان ہو جائے تو اسلام کو دونوں پر بلا تاخیر پیش کیا جائے گا۔ نمبر چار نسیان یعنی عقل میں ایک چیز موجود ہے لیکن عقل اس کی ملاحظہ کرنے سے قاصر ہوگئی ہے نسیان نہ نفس وجوب کے لئے بیان ہے اور نہ وجوب ادا کے لئے معافی ہے اللہ کے حقوق ہیں لیکن اگر کسی شخص کو نسیان اکثر وبیشتر ہونے لگے اور اس کی عبادتوں کے ساتھ چپک کر رہ جائے مثلاً روزہ بھول گیا یا گھبراہٹ میں ربح کرتے وقت زبان سے بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو اللہ کے ان خالص حقوق میں ان کے نسیان کو معاف کر دیا جائے گا اس لئے کہ صاحب حق یعنی خدا کی طرف سے یہ نسیان ہے بندہ کا اس میں کوئی اختیار نہیں لیکن حقوق العباد کو بھول جائے تو ان کی ادئیگی لازم ہے اور اسی بناء پر ہم نے کہا یعنی اگر نسیان غالب ہو تو عذر بن جاتا ہے ہم نے کہا ہے کہ قعدہ اولیٰ میں بھول کر سلام پھیر دیا اور اکثر ایسا ہونے لگا تو اس سے نماز منقطع نہ ہوگی کیونکہ قعدہ بہرحال محل سلام ہے لیکن اگر پہلے قعدہ میں بات چیت کرنے لگا تو نماز منقطع ہو جائے گی اس لئے کہ نماز کی ہیئت بھلانے والی نہیں بلکہ یاد دلانے والی ہے لہٰذا نماز میں بات چیت نسیاناً ہو اور اکثر نسیان ایسا نہیں ہوسکتا۔

وامّا النوم فعجز عن استعمال القدرة ینافی الاختیارَ فاوجب تاخیر الخطاب للاداء وبطلت عباراته اصلاً فی الطلاق والعتاق والاسلام والردة ولم یتعلق بقراءته وکلامه فی الصلوٰة حکمٌ وکذا اذا قهقهَ فی صلوٰته هو الصحیحُ والاغماءُ مثل النوم فی فوت الاختیار وفوت استعمال القدرة حتّٰی منع صحّة العبارات وهو اشدُّ منه لان النوم فترة اصلیّة وهذا عارض ینافی القوة اصلاً ولهذا کان حدثاً فی کل الاحوال ومَنَعَ البناءَ واعتبر امتداده فی حق الصلوٰة خاصّةً واما الرقُّ فهو عجزٌ حکمیٌّ شُرع جزاءً فی الاصل لکنه فی حالة البقاء صار من الامور الحکمیة به یصیر المرءُ عُرضة للتملك والابتذال وهو وصفٌ لایحتمل التجزی فقد قال محمدٌ فی الجامع فی مجهول النسب اذا اقرّ ان نصفه عبد فلان انه یجعل عبداً فی شهادته وفی جمیع احکامه وکذالك العتقُ الذی هو ضده وقال ابویوسفَ ومحمدٌ رحمهما الله تعالیٰ الاعتاق لاینجزأ لما لم ینجزأ انفعاله وهو العتق وقال ابوحنیفةؒ الاعتاق ازالة لملك متجزٍّ تعلق بسقوط کله عن المحل حکم لایتجزأ وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد شطر العلة

14
1

فیتوقف العتق الیٰ تکمیلها وصار ذالك كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوٰة وكاعداد الطلاق للتحريم۔

ترجمہ وتشریح

بہرحال نیند ایک طبعی سستی ہے جو انسان میں بلا اختیار پیدا ہوتی ہے اور حواس ظاہرہ اور حواس باطنہ کو عمل سے روکتی ہے حالانکہ وہ عقل موجود ہوتی ہے، چنانچہ وہ حواس موجود ہوتے ہیں اسی طرح نیند عقل کے کچھ استعمال کو روکتی ہے حالانکہ عقل موجود ہوتی ہے چنانچہ نیند کی وجہ سے انسان قدرت کے استعمال سے عاجز ہو جاتا ہے اور نیند منافی اختیار ہے اور اختیار کا مدار رائے اور تمیز پر ہوتا ہے ان سب باتوں کی وجہ سے نیند خطاب ادا کے موخر کرنے کو واجب کر دیتی ہے عمل کے حق میں ورنہ نفس وجوب اس سونے والے کے ذمے سے ساقط نہیں ہوتا ہے البتہ نیند کی حالت میں نیند سے نکلی ہوئی عبادتیں بالکل باطل ہوتی ہیں خواہ طلاق ہو خواہ عتاق ہو اور چاہے مکان ہو نہ ہو اور چاہے نعوذ باللہ مرتد ہونے کے کلمات ہوں نیند کی حالت میں ان الفاظ کو اگر کہا گیا ہے تو وہ باطل ہیں اور اگر نماز کی حالت میں سوگیا اور نیند کی حالت میں قرأت قرآن پاک کی تو قرأت کا حکم متعلق وثابت نہیں ہوگا یعنی اس شخص کی نماز درست نہ ہوگی گویا کہ قرأت نہ ہوئی اور اگر نماز میں سوتے سوتے کسی سے بات کر لی تو اس بات سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی نے جب نیند کی حالت میں سوتے سوتے قہقہہ لگا دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی قول زائد صحیح ہے اگرچہ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ نماز میں نیند کی حالت میں قہقہہ لگانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے الاغماء یعنی بیہوشی اختیار کے فوت ہونے میں اور استعمال قدرت کے فوت ہونے میں یہ بے ہوشی نیند کی طرح ہے چنانچہ بیہوش شخص کی عبادتیں درست ہونے سے روک دی جاتی ہیں اور غیر معتبر مانی جاتی ہیں بلکہ واقع یہ ہے کہ بیہوشی اس نیند سے زائد سخت چیز ہے اس لئے کہ نیند تو اصلی اور طبعی سستی ہے اور یہ بے ہوشی عارض ہونے والی شئی اور غیر طبعی ہے اور قوت النسانی کے لئے بالکل منافی ہے نماز میں نیند آجائے اور استرخاء مفاصل نہ ہو تو نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے مگر یہ بیہوشی ہر حالت میں حدث ہے چاہے وہ نماز پڑھنے کے لئے قائم ہو جائے۔ راکع ہو چاہے ساجد ہو، استرخاء مفاصل ہو یا نہ ہو اور یہ بیہوشی بناء صلوٰہ کو بالکل منع کرتی ہے یعنی دو رکعتیں بیہوش پڑھیں پھر دس منٹ کو بیہوش ہوگیا اور پھر وضو کر کے ان پہلی دو رکعتوں پر آخر کی دو رکعتوں پر بناء کر لی تو یہ درست نہیں ہے اور بے ہوشی ایک شب و روز سے آگے بڑھ جائے تو نماز کو ساقط کر دیتی ہے مگر بیہوشی کا امتداد اور اس کا حکم نماز کے ساتھ مخصوص ہے بے ہوشی ممتد ہو جانے سے روزہ یا زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی، الرق یعنی غلامی لغتاً اس کے معنیٰ ضعف وکمزوری کے ہیں اصطلاحاً رِق ایسے عجز کو کہتے ہیں جو حکمی ہے یعنی غیر حسّی ہے اور حکم شرعی سے ثابت ہے یہ رِق اپنی اصل وضع اور ابتداء ثبوت میں کوئی جزاء و بدلہ ہے لیکن یہی رق بقا کی حالت میں امور حکمیہ میں سے بن گیا یعنی ایک کا غلام مسلمان ہوگیا غلامی کے احکام اس پر جاری ہوں گے جزاء اور عقوبت سے قطع نظر کرتے ہوئے اس رِق کی بناء پر انسان تملیک اور ابتذال کے لئے عرضہ بن جاتا ہے آڑ بن جاتا ہے یعنی اس غلامی کی وجہ سے انسان دوسرے کا مملوک ہونے کے قابل ہوتا ہے یہ

غلامی ایک ایسا وصف ہے جو تجزی اور تقسیم کو قبول کرنے کا احتمال بھی نہیں رکھتا یعنی ثبوت غلامی ہوگا چنانچہ حضرت امام محمدؒ نے جامع میں فرمایا ہے کہ ایک مجہول النسب شخص نے اپنے متعلق اقرار کیا کہ میرا آدھا فلاں شخص کا غلام ہے پس اس اقرار کے بعد یہ شخص اپنی گواہی کے سلسلے میں بلکہ تمام احکام میں حدود میں ارث میں حج میں غلام ہی شمار کیا جائے گا البتہ جس شخص کے لئے اس نے آدھا غلام ہونے کا اقرار کیا تھا اس کی ملکیت آدھی ہی ثابت ہوگی دلیکن ملک متجزیٔ ہے اور بالکل اسی طرح عتق ہے جو اس رق کی ضد ہے وہ بھی تجزی اور تقسیم کو قبول کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک رق اور عتق دونوں میں ہمارے تینوں ائمہ متفق ہیں البتہ عتاق میں حضرات صاحبین الگ ہیں اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ الگ ہیں چنانچہ حضرات صاحبین نے فرمایا کلاعتاق کا انفعال اور اثر عتق ہے اور عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا لہٰذا اعتاق بھی تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق کے معنیٰ پر غور کرو عتاق کے معنیٰ ہیں ازالۃ الملک کے اور ازالۃ الملک بلاشبہ تجزی کو قبول کرنے والا ہے لہٰذا اعتاق تجزی کو قبول کرنے والا ہے اب حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اعتاق ہوا یعنی ازالۃ الملک ہوا اس ازالۃ الملک نے تجزی کو قبول کیا اور اس اعتاق متجزی کے ساتھ تمام ملک کے ساقط ہونے کے بعد محل اور مملوک سے ایسا حکم متعلق ہوا جو غیر متجزی ہے اور وہ عتق ہے یعنی اعتاق ازالۃ الملک ہے اور وہ متجزی ہے البتہ اس اعتاق سے متعلق ہونے والا حکم عتق ہے اور غیر متجزی ہے اور اگر پوری ملک ساقط نہ ہوئی ہو بلکہ ملک کا کچھ حصہ ساقط ہوا ہو تو ازالۃ الملک جو علت ہے اس کا ایک شطر اور ایک جزء پایا جائے گا نتیجہ یہ ہوگا کہ ازالۃ الملک کا معلول یعنی عتق اپنی تکمیل کے لئے موقوف رہے گا اور معاملہ اس طرح ہوگا جیسا اعضاء وضو کا غسل نماز کو مباح کر دیتا ہے کسی نے ہاتھ دھولئے اور منہ دھولیا یہ دونوں چیزیں طاہر ہوگئیں لیکن وضو غیر مکمل ہے نماز ابھی مباح نہیں ہے اور وضو موقوف ہے مسح الرأس اور غسل الرجل کے بعد وضو کی تکمیل ہوگی تب نماز اس وضو سے مباح ہوگی اسی طرح طلاق کے عدد دن کا معاملہ ہے ایک شخص نے اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیدی حرمت مغلظہ ثابت نہیں ہوتی اس حرمت مغلظہ کی تکمیل کے لئے اور دو کلاموں کی ضرورت ہے، نتیجہ یہ نکلا کہ اعتاق متجزی ہے اور اس کا حکم غیر متجزی ہے -

---

وهذا الرق ينافي مالكيّة المال لقيام المملوكية مالاحتّٰى لايملك العبد والمكاتب التسرّي ولاتصحّ منهما حجّة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي المنافع البدنية لانها للمولٰى الافيما استثنى عليه من القرب البدنية والرقّ لاينافي مالكيةَ غيرالمال وهو النكاحُ والدم والحيٰوة وينافي كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والولاية والحل حتى ان ذمّته ضعفت برقه فلم تحتمل الدين بنفسها وضُمّت اليها مالية الرقبة والكسب وكذالك الحل يتنصّفُ بالرق حتى انه ينكحُ العبدُ امرأتين وتُطلّق

الامَةَ ثِنْتَين وتنصف العدة والقسمُ والحدُ وانتقصتْ قيمةُ نفسه لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق اليدعليه دون ملكه فوجبَ نقصانُ بدل دمِهٖ عن الديةِ لنقصانٍ فى احد ضربى المالكيةِ كما تنتصف الديةُ بالانوثة لعدم احدهما وهذا عندنا ان الماذون يتصرف لنفسه ويجبُ لهُ الحكم الاصلى للتصرف وهو اليدُ والمولىٰ يخلفه فيما هومن الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جَعَلنا العبدَ فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى وفى عامة مسائل الماذون.

ترجمہ وتشریح

یہاں سے رِق کے احکام کو شروع کررہے ہیں یہ رق رقیق کو مال کا مالک ہونے سے روکتا ہے اور مالکیۃ مال کے منافی ہے کیونکہ رقیق کے اندر مملوکہ قائم ہے مال بن کر یعنی رقیق خود مال ہے اور مملوک ہے لہٰذا وہ رقیق مال کا مالک نہیں بن سکتا ہے چنانچہ ایک خالص غلام اور ایک مکاتب تسرّی کا مالک نہیں بن سکتا ہے چاہے اس غلام اور مکاتب کو آقا نے اجازت دے دی ہو۔ تسرّی کے معنیٰ ہیں مُرِیَّۃ" بنانا یعنی کسی باندی کو خاص طور پر وطی کے لئے مخصوص کرلینا اور ایک خالص غلام اور مکاتب کی جانب سے اسلام کا فرض صحیح صحیح نہیں ہے اور اگر یہ لوگ حج کریں گے تو وہ نفل ہوگا کیونکہ رقیق اور غلام میں اصل قدرت نہیں ہے یعنی بالکل اور اصلاً قدرت نہیں ہے اور اصل قدرت بدنی منفعتوں کا نام ہے اور غلام کی بدنی منفعتیں تمام آقا رکے لئے ہیں مگر چند بدنی منفعتیں جن کا استثنا کیا گیا ہے۔ اس آقار پر اس آقا رکے لئے ہیں بلکہ خود اس غلام کے لئے ہیں اور وہ قربت بدنی یعنی بدنی عبادتیں جیسے فرض نماز اور فرض روزہ یہاں تک کہ عبادت سے معلوم ہوا کہ غلام مال کا مالک نہیں بن سکتا ہے اور رِق غیر مال کے مالکیہ کی منافی نہیں ہے اور وہ غیر مال کی مالکیہ نکاح اور دم ہے یعنی حدود وقصاص اور سرقہ وغیرہ اور زندگی ہے ان تینوں چیزوں میں جتنا حق آزاد کو ہے اتنا ہی حق رقیق کو بھی ہے ہاں رق کیفیت اور حال اس کمال کیلئے منافی ہے جو ان کرامتوں اور اعجازات کی اہلیت کے لئے ہے جو انسان کے لئے دنیا میں بنائے گئے ہیں اس پورے جملے کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیاوی ذمّہ داری اور اعجاز کے لئے رِق منافی ہے چنانچہ نکاح، دم اور مجنوں میں تو رقیق مملوک نہ تھا بلکہ حریت اصلیہ پر باقی تھا مگر تکلیف اور ذمہ اور چار عورتوں سے نکاح کی حلت اور بہت ساری چیزوں پر ولایت اور حق یہ رقیق کو حاصل نہیں ہے البتہ دینی کرامتی اور آخرت کے اعجازات اس غلام کو اور آزاد سب برابر ہیں۔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ بہرحال غلام کی ذمّہ داری اور تکلیف ضعیف اور کمزور ہے اس کے رق کی وجہ سے چنانچہ اس غلام کی ذمّہ داری بذات خود دین اور قرض کا بوجھ اٹھا نہیں سکتی ہے اور غلام کی ذمہ داری کی طرف دین کی صورت میں رقبہ کی مالیت کو ملا دیا جائے گا یعنی اپنے قرضے میں وہ بک جائے گی یا غلام کی ذمہ داری کی طرف غلام کے کسب اور کمائی کی طرف ملایا جائے گا اگر اس غلام کو آزاد کر دیا جائے اور اسی طرح عورتوں کی حلت آدھی ہوگئی اس غلام کے لئے رق کی وجہ سے یہاں تک کہ ایک غلام صرف دو عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے اور بیچاری باندی دو طلاقوں

سے بالکل مطلقہ مغلظہ بن سکتی ہے چاہے اس باندی کا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو اور باندی کی عدت آدھی ہے یعنی دو ماہ یا دو حیض یا پینسٹھ دن اور قسم بھی آدھی ہے یعنی شوہر اپنی آزاد بیوی کے پاس دو راتیں سوئے گا اور باندی بیوی کے پاس ایک رات سوئے گا اور حد بھی آدھی ہے چالیس کوڑے ہوں گے اور رجم تو بالکل نہیں ہوگا اور اگر غلام کو کسی نے قتل کر دیا تو خود اس کی ذات کی قیمت بھی گھٹی ہوگی یعنی اس کی دیت ہزار درہم سے زائد نہیں بڑھے گی بلکہ کم ہوگی چاہے اس کی قیمت کتنی ہو لیکن یہ غلام اتنی کمزوریوں کے باوجود مال میں تصرف کا اہل ہے اور مال پر قبضہ اور ید کا استحقاق رکھ سکتا ہے البتہ مال کا مالک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے غلام کے خون کے بدلے میں دیت کے اندر کمی کر دی گئی۔ کیونکہ ملکیت کی دو قسموں میں سے ایک غلام کے اندر کم ہے یعنی غلام مال کا مالک نہیں غیر مال کا مالک ہے غلام دنیاوی اعجاز کا مالک نہیں دینی اعجاز کا مالک ہے اور غلام تصرف کا اہل تو ہے ملک اہل نہیں ہے لہٰذا غلام کی دیت آزاد کی دیت سے کم ہے جیساکہ عورت کمزور ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کی دو قسموں میں سے ایک غلام کے اندر نہیں ہے اور یہ جو ہم نے کہا تھا کہ غلام تصرف کا اہل ہے یہ ہمارا مسلک ہے اور غلام کی یہ اہلیت تصرف اتنی مضبوط ہے کہ وہ خود اپنی ذات کے لئے تصرف کرتا ہے اور اس غلام کے لئے تصرف کا اصل حکم واجب ہوتا ہے اور تصرف کا اصل حکم یَدُ ہے یعنی قبضہ آقاء اسی غلام کا خلف اور قائم مقام ہوتا ہے ان چیزوں میں جو زر قبیلے زوائد میں سے ہیں یعنی تصرف کے علاوہ اور چیزوں میں غلام مالک نہیں اور آقاء ان زائد چیزوں میں غلام کا نائب اور قائم مقام بن کر مالک بن جاتا ہے یعنی آقاء کو غلام پر وہ ملک رقبہ حاصل ہو جاتی ہے جو معتبر فی الشریعت ہے اور پھر آہستہ آہستہ یہ ملک رقبہ اس آقاء کو یَدُ تک پہونچا دیا کرتی ہے اور جب یہ ہمارے اصول بن گئے تو ان اصول کی روشنی میں ہم نے غلام کو ملک رقبہ کے حکم کے اندر اور بقاء اذن کے حکم کے اندر وکیل کی طرح بنا دیا ہے یعنی غیر مستقل بنا دیا ہے غلام کو ہم نے وکیل کی طرح آقاء کی بیماری کے مسائل میں ملک رقبہ کے حکم میں کر دیا ہے۔

(فی مسائل مرض المولیٰ کا تعلق حکم الملک سے ہے) اور غلام کو ہم نے وکیل کی طرح بقاء اذن کے حکم میں عامۃً من مسائل الماذون کر دیا ہے فی عامۃ مسائل الماذون کا تعلق ہے فی بقائہ حکم الاذن سے ہے یعنی آقاء بیمار ہو اور وصیت کرے اور غلام میں وصیت کا نفاذ ہو رہا ہو تو صرف غلام کی ثلث قیمت میں نفاذ ہوگا کیونکہ آقاء کو غلام پر ملک رقبہ اور الملک المشروع حاصل ہے اور اگر آقاء نے غلام کو تجارت کا اذن دیا ہو تو بھی غلام کی حیثیت وکیل کی ہوگی۔

والرق لایؤثرُ فی عِصمَۃ الدَّم وانَّمَا یؤثِّرُ فی قیمتِہٖ وانما العِصمَۃ بالایمان والدار والعبد فیہ مثل الحُرّ ولذالك یقتل الحرُّ بالعبد قصاصًا واوجبَ الرق نقصانًا فی الجہاد حتّیٰ لا یجب علیہ لان استطاعتہ فی الحج والجہاد غیر مستثناۃٍ علی المولیٰ ولہذا لم یستوجب السہم الکامل من الغنیمۃ وانقطَعت الولایات کلّہا بالرق لانہ عجزٌ حکمیٌّ وانّما صَحَّ امان الماذون

لان الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قِبَل انّه صار شريكا فى الغنيمة فلزمه ثم تعدى الىٰ غيره مثل شهادته بهلال رمَضانَ وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقةِ المستهلكة وبالقائِمة صَحّ من الماذون وفى المحجور اختلافٌ معروفٌ وعلى هذا قلنا فى جناية العبد خطاء انه يصير جزاءً لجنايته لان العبدَ ليس من اهل ضمانِ ماليسَ بمال الاان يشاءَ المولىٰ الفداءَ فيصير عائدًا الى الاصل عندَ ابى حنيفة حتى لايبطلَ بالافلاس وعندهُمَا يصير بمعنى الحوالة ⁘ ⁘

ترجمہ وتشریح

ہم نے غلام کو حکم ملک میں کر دیا ہے مرض مولیٰ کے مسائل میں وکیل کی طرح یعنی غیر مستقل اسی طرح ہم نے غلام کو کر دیا ہے بقاء اذن کے حکم میں عام مسائل ماذون کے اندر وکیل کی طرح یعنی غیر مستقل اس کا خلاصہ یہ ہے پہلی شکل میں آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی اب غلام نے جو کچھ بیچا یا خریدا غبن فاحش کے ساتھ یا معمولی غبن کے ساتھ آقا کی بیماری کے زمانے میں تو یہ غلام کی جانب سے بالکل درست نہ ہوگا اور اگر آقا کے ذمہ اس غلام کے اس خرید و فروخت کی وجہ سے قرض ہو جائے گا تو آقاء اس غلام کو فروخت کرے گا اور سمجھا جائے گا کہ آقا نے خود یہ کام کیا تھا اور اگر آقا کے ذمہ کوئی قرضہ نہ ہو تو پھر آقا کے ساتھ ان کے وارثوں کے حق میں بھی لہٰذا یہ غلام کے کلام آقا کے تمام مال سے متعلق نہ ہوں گے بلکہ ثلث مال سے متعلق ہوں گے کیونکہ غلام بمنزلہ وکیل کے ہے اور اس کے آقا کی ہے اور دوسری قسم کی صورت یہ ہے کہ ایک عبد ماذون جس کو آقا نے تجارت کی اجازت دی ہے اور اس ماذون نے خود اپنے لئے اپنا ایک غلام خریدا اور اس ماذون غلام نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے دی ہے پھر آقا نے اپنے غلام یعنی ماذون اول کو مجبور کر دیا تو وہ جو غلام ثانی ہے وہ ماذون ثانی ہے جس کا آقا سے براہ راست کوئی تعلق نہیں وہ مجبور نہیں ہوگا اور اگر ماذون اول کا انتقال ہو جائے تو بھی وہ ماذون ثانی مجبور نہ ہوگا۔

اس کے بعد ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب غلام کی حیثیت محض وکیل کی ہے اور وہ غیر مستقل ہے تو ایک غلام کے بدلے میں ایک آزاد کو قصاص میں کیوں قتل کر دیا جاتا ہے اس کا جواب دیا کہ عصمت الدم تو اللہ نے انسان کے اندر عطا کی ہے ۔ اس میں غلام اور آزاد سب برابر ہے رق اس میں اثر انداز نہیں ہے اور رِق غلام کی قیمت کو کم کرتی ہے یعنی عبد کی دیت آزاد کی دیت سے کم ہوتی ہے عصمت الدم دو چیزوں سے حاصل ہوتی ہے نمبر ۱ ایک اسلام سے نمبر ۲ ایمان سے اور ان دونوں کے اندر آزاد اور غلام سب برابر ہیں اس لئے حُر کو غلام کے مقابلے میں از روئے قصاص قتل کر دیا جاتا ہے غلام مالک مال نہیں غلام دنیاوی کرامتوں کا مالک ہے مگر سب کا نہیں چنانچہ نماز روزے کا مالک ہے زکوٰۃ کا نہیں جہاد کا نہیں کچھ منافی بدنیہ کا مالک ہے کچھ کا نہیں ان سب وجوہ کی بناء پر رق نے غلام کے اندر جہاد کے بارے میں نقصان پیدا کر دیا ہے چنانچہ اس غلام پر جہاد واجب نہیں اصل بات یہ ہے کہ غلام کے منافی بدن کا مالک آقا تھا مگر

نماز اور روزہ کو آقاء پر مستثنیٰ کر دیا گیا تھا اور حج اور جہاد کو آقاء پر مستثنیٰ نہیں کیا گیا لہٰذا حج اور جہاد غلام پر فرض نہیں البتہ اگر عام ہجوم کفار ہو جائے تو غلام پر بھی بلا اجازت آقاء پر جہاد فرض ہے غلام چاہے آقاء کی اجازت سے شریک جہاد ہو یا بغیر اجازت کے اس غنیمت میں اس کا پورا حصہ نہیں ہے کیونکہ اس پر جہاد واجب ہی نہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام کو بھی غنیمت میں سے بہت دیا ہے اور ان کو دینا بھی چاہیے غلام کو اپنی ولایت حاصل نہیں لہٰذا دوسروں پر بھی غلام سے ساری ولایت منقطع ہے رِق کی وجہ سے اور یہ اس لئے ہے کہ رق ایک عجز ہے اور حکم شریعت سے ثابت ہے اس پر اعتراض ہوا کہ غلام پر جب کسی کی ولایت نہیں اور ایک غلام ہے جس کو آقاء نے جہاد میں شرکت کی اجازت دے دی ہے اس غلام نے کافروں کو امان دیدی ہے اور اس کا ایمان شریعت میں معتبر ہے اس کا احترام ہر مسلمان پر فرض ہے تو یہ غلام کو سب سے بڑی ولایت مل گئی ہے اس کا جواب یہ دیا کہ ایسے غلام کا اجازت دینا جس کو آقا نے جہاد میں شرکت کی اجازت دی تھی دراصل ولایت نہیں ہے بلکہ بات یہ ہے کہ یہ غلام بھی غنیمت میں شریک تو ہے چاہے اس کا سہم کامل نہیں ہے تو امان دے کر پہلے تو اس نے اپنا نقصان کیا اس کے بعد اس کی امان اور اس کے نتیجہ کا نقصان دوسروں تک متعدی ہوا اس کو ولایت نہیں کہتے ہیں ۔

یہ تو ایسا ہے جیسے انتیس[۲۹] شعبان کو ایک غلام نے چاند رمضان کا دیکھ لیا تو پہلے اس نے روزہ اپنے اوپر واجب کیا پھر اس کی گواہی سے دوسرے تک پہونچے نتیجہ یہ نکلا کہ جس خبر میں وہ غلام تو شریک ہو اور بعد میں دوسروں تک پہونچ جائے ایسا کام غلام کر سکتا ہے چنانچہ اس بناء پر اگر غلام نے اقرار کیا کہ میں نے چوری کی ہے میں نے فلاں کو قتل کر دیا ہے تو اس کا یہ اقرار درست ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے تو اپنی جان کو نقصان پہونچے گا اس کے بعد آقاء کو نقصان پہونچے گا اب اگر اقرار میں یہ کہا کہ چوری کی تھی اور مال بھی ہلاک کر دیا تھا تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر یہ کہا کہ میں نے چوری کی تھی اور مال موجود ہے تو ہاتھ کاٹا اور مال لوٹا دیا جائے گا یہ سب مذکورہ بالا غلام کا اقرار غلام ماذون کا اقرار تھا اور اگر غلام مہجور نے حدود اور قصاص کا اقرار کیا تو اس میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قطع ید بھی ہے اور مال بھی ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قطع ید ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہ قطع ید ہے نہ مال ہے جب یہ قاعدہ ٹھہرا کہ غلام مال کا مالک نہیں بن سکتا تو پھر ہم نے کہا کہ ایک غلام سے جنایت ہو گئی کہ اس نے خطاءً قتل کر دیا تو یہ غلام خود جزاء بن جائے گا اپنی جنایت کے لئے اس لئے کہ غلام ان جزاء کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہیں ہے اور جو ایسی چیزیں ہوتی ہیں تو وہ صِلۃً ہوتی ہے اور غلام صِلۃً کا اہل نہیں دیت بھی ایک صلۃً ہے اور غلام اس کا اہل نہیں ہے لہٰذا نہ آقاء پر دیت واجب ہے اور نہ کسی اور پر دیت واجب ہے بلکہ غلام اس قتل کا جزاء خود ہے ہاں اگر خود آقاء فدیہ دے کر غلام چھوڑانا چاہے اور دیت ہے اس لئے کہ قتل خطاء بھی اصل تو دیت اور ارث ہے غلام اہل دیت تھا یعنی آقاء نے فدیہ دینا چاہا تو بہتر ہے یہ قتل اپنی اصل کی طرف آجائے گا اب غلام خطاءً قتل کر دیا اور آقاء کا دل چاہتا تھا کہ میں فدیہ دے کر چھوڑا لوں لیکن آقاء مفلس ہو گیا تو پھر آقاء کی یہ خواہش ختم نہیں ہوتی بلکہ آقاء کے دل میں غلام کے اس قتل خطاء کا تاوان باقی رہے گا بطور قرض یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ آقاء اس غلام کو کسی اور جگہ فروخت کر دے اور تاوان ادا کر دے اور

حضرات صاحبین کے نزدیک غلام نے خطاءً قتل کیا آقا نے غلام کو بطور جزاء حوالے نہیں کیا بلکہ فدیہ دے کر چھوڑنا چاہا اس کے بعد آقا مفلس ہوگیا تو آقا کے ذمہ غلام کی اس جنایت کے بدلے دیت واجب نہیں بلکہ ایسا ہو جائے گا جیسا کہ غلام مقروض ہوگیا ہو اور اپنی قرض کی رقم کو ان کے حوالہ اور سپرد کر دیا ہو نتیجۃً یہاں بھی وہی بات آتی ہے ۔ کہ آقا حوالے کے طور پر غلام کی قیمت ان لوگوں کو ادا کرے گا جن کے وارث کو اس غلام نے قتل کیا ہے اس تمام عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ غلام اپنی جنایت کی خود جزاء ہے لیکن قتل خطاء میں اصل فداء ہے اگر آقا فداء کو اختیار کرتا ہے تو پھر چاہے آقا مفلس ہی ہو جائے اب غلام حوالہ نہیں کیا جائے گا اور فداء کا ادا کرنا آقا کے ذمے واجب رہے گا یہ مسلک تھا امام ابوحنیفہؒ کا اور صاحبین کے نزدیک اگر آقا نے فداء کو اختیار کیا ہے تو اس کا یہ مطلب ہوتا ہے گویا غلام قتل کرنے کے بعد خود مقروض ہوگیا ہے اور رقم کی ادائیگی کا حوالہ آقا کی طرف کر دیتا ہے ۔

وَامَّا المرض فانّه لاينافي اهليةَ الحكم ولا اهلية العبارة لكنّه لمّا كان سَبَبَ الموت والموت علة الخلافة كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بما له فيثبت به الحجر اذا اتصل بالموت مستندًا الى اوله بقدر ما يقع به صيانةُ الحق فقيل كلّ تصرفٍ واقعٍ منه يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجبٌ في الحال ثم التدارك بالنقض اذا احتيج اليه وكل تصرفٍ واقعٍ لا يحتمل الفسخ جُعِل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وكان القياس ان لايملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالىٰ والوصية بذالك الا ان الشرع جوّز ذالك من الثلث نظراً له ولمّا تولى الشرع الايصاءَ للورثة وابطل ايصاءَهٗ لهم بطل ذالك صورة ومعنىً وحقيقةً وشبهةً حتى لايصح بيعه من الوارث اصلاً عند ابي حنيفةؒ وبطل اقرارُه له وان حَصَل باستيفاء دين الصحة وتقوّمت الجودةُ في حقّهم كما تقوّمت في حق الصغار ❊ ❊ ❊

ترجمہ وتشریح اگر غلام نے خطاءً کسی کو قتل کر دیا تو اصل قاعدہ کے مطابق تو دیت واجب ہونی چاہیے مگر وہ تو خود ہی مملوک ہے دیت کہاں سے دے لہٰذا اصل قاعدے سے بچ کر اسی غلام کو ورثۂ مقتول کے سپرد کر دیا جائے گا لیکن آقا کا دل چاہا کہ میں فدیہ دیدوں اور غلام کو سپرد نہ کروں تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اب بات پھر اپنی اصل کی طرف آگئی ہے

یعنی اس کے بعد آقاء اگر مفلس ہو جائے تب بھی غلام سپرد نہیں کیا جائے گا البتہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ آقاء نے غلام کو سپرد نہیں کیا فدیہ دینا چاہا اور پھر آقاء مفلس ہوگیا تو آقاء کے ذمے فدیہ واجب نہیں تھا محض ایک تریبے کی شکل تھی لہٰذا مفلس ہونے کے بعد آقاء دوبارہ اس غلام کو ورثہ مقتول کی طرف سپرد کر سکتا ہے ۔

آٹھواں اور بہرحال بیماری یہ بھی ایک عارض سماوی ہے اور بیماری اس کیفیت بدنی کا نام ہے جو صحت سے تضاد رکھتی ہے مگر بیماری میں عقل اور اختیار زائل نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بیماری اہلیت حکم یعنی ثبوت حکم اور وجوب حکم کے منافی نہیں ہے اور تعبیر عن المقاصد سے بھی منافات نہیں رکھتی ہے لیکن کبھی کبھی بیماری سبب موت بھی بن جاتی ہے اور بیماری خلافت کے لئے علت ہے یعنی جب مریض کو موت آگئی تو اس بیماری کی وجہ سے ورثہ اس مرنے والے کے لئے خلیفہ ہو گئے جبکہ وہ لوگ بھی آنے والے کے خلیفہ ہو گئے جن کا روپیہ ولی مرنے والے کے نتیجہ یہ نکلا کہ بیماری ان اسباب میں سے ہے کہ کبھی کبھی جس کی وجہ سے بیمار کے مال میں وارث اور قرض خواہ کا حق قائم ہونا چاہیے اگر خدانخواستہ ایسا ہو جائے کہ بیماری موت تک پہونچا دے تو یہ موت اس بیماری کے کام کے لئے حجرؒ اور رکاوٹ بن جائے گی یعنی بیمار ہوا ایک شخص اور اسی بیماری میں انتقال ہوگیا اس بیماری کے زمانے میں اس نے اپنے روپوں میں کچھ تصرفات کئے تھے مگر اب اس شخص کی ابتداء بیماری سے لے کر موت تک جتنے تصرفات ہوئے ہیں سب میں رکاوٹ لگ جائے گی اور اگر اس مرنے والے کے ذمے قرض ہے تو اتنے روپے رکاوٹ ہو جائے گی جس سے کہ قرض خواہ کا حق محفوظ رہ سکے اور وارث کا حق بھی محفوظ رہ سکے چنانچہ اس بناء پر یہ بات کہی گئی ہے کہ مریض کی جانب سے جو تصرف واقع ہو جیسے ہبہ جیسے وصیت یہ سب فسخ ہونے کا احتمال رکھتے اس لئے کہ تصرف کو صحیح کہے جانے کے بعد فوری طور پر تو واجب ہے ۔

لیکن اس تصرف کو اگر توڑنے کی ضرورت پڑ جائے اور بیمار مر جائے تو اس تصرف کو توڑ کر تدارک کیا جائے گا مگر یہ جب ہے کہ وہ اپنے مرنے کے بعد قرض یا وارث چھوڑ دے کچھ تصرفات ایسے ہیں جو محتمل الفسخ نہیں ہوتے ہیں اور واقع ہو جاتے ہیں اگر بیمار نے ایسا تصرف کیا ہے تو اس تصرف کو معلق کر دیا جائے گا مثلاً بیماری کی حالت میں غلام کو آزاد کر دیا اور اسی بیماری میں انتقال کر گیا اور مقروض بھی تھا یا اس مرنے والے کے وارث بھی تھے اور قرض خواہ اور وارث کے حق پر اثر پڑتا تھا تو اس مرنے والے کے اس اعتاق کو معلق کر دیا جائے گا قرض خواہ اور وارث کا حق نکالنے کے بعد اگر کچھ بچا تو آزاد ہوگا ورنہ یہ غلام اپنی قیمت کے لئے سعایت کرے گا اس قاعدے پر اشکال پھر ہوا کہ ایک شخص نے اپنا غلام کسی کے پاس رہن رکھ دیا اور اس کے بدلے میں دس ہزار روپے لے لئے اور پھر رہن رکھنے والے نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اے احناف آپ کہتے ہیں کہ یہ آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا حالانکہ یہاں بھی تو قرض خواہ کے حق پر اثر پڑا اس کا جواب مصنفؒ بخلاف اعتاق الراہن الخ سے دے رہے ہیں کہ مرتہن کا حق اس عام قرض خواہ اور وارث کے حق کی طرح نہیں ہے مرتہن کا حق فقط ملک الید کے ساتھ تعلق رکھتا ہے ملک الرقبہ ابھی راہن کے لئے ہے اس لئے راہن کا آزاد کیا ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے اور معلق نہیں ہوتا ہے اس

پر اعتراض وارد ہوا کہ اگر ایسا ہے تو مرض الموت میں گرفتار شخص کا کوئی حق نہیں رہتا ہے نہ وہ صلہ دے سکتا ہے نہ ہبہ دے سکتا ہے نہ صدقہ دے سکتا ہے نہ زکوٰۃ دے سکتا ہے نہ کفارہ دے سکتا ہے نہ صدقۃ الفطر دے سکتا ہے نہ ان چیزوں کی وصیت کر سکتا ہے تو اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ شریعت نے اس مرض الموت میں اس گرفتار شخص کی بھی رعایت رکھی ہے چنانچہ اس شخص پر نظر رحمت کرتے ہوئے ثلث مال میں اس کو وصیت کرنے کا حق دیا ہے مگر یہ وصیت ورثہ کے لئے نہیں ہونی چاہیے اس لئے کہ شریعت نے ورثہ کے لئے خود وصیت کی ہے اور شریعت خود ان کی متولی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **یوصیکم اللہ فی اولادکم** الخ اسی وجہ سے مرنے والے کی وصیت ورثہ کے حق میں باطل ہے صورۃً بھی یعنی ایک مکان کو وارث کے نام سے بیع کر دیا اور معنیً بھی باطل ہے یعنی ایک وارث کے لئے اقرار کیا کہ اس کے دس ہزار میرے ذمے ہیں اور وارث کے حق وصیت حقیقۃً بھی باطل ہے یعنی با قاعدہ ایک وارث کے لئے وصیت کر دی اور وارث کے حق میں ایسی وصیت بھی باطل ہے جس میں شبہ پڑ رہا ہو کہ ایک وارث کو زائد فائدہ پہو نچانا چاہ رہا ہے مثلاً وارث کا کھوٹا سونا کا ہار لے کر اپنے کھرا سونے کا ہار دے دیا یہ بھی باطل ہے نتیجہ یہ نکلا کہ اس مرض الموت میں گرفتار شخص کی بیع وارث کے ہاتھ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالکل صحیح نہیں اور مرنے والے کا اقرار اس وارث کے لئے بالکل باطل ہے چاہے اس مرنے والے نے یہ کہا ہو کہ میں نے بحالت صحت قرض لیا تھا اور وہ پورا کر رہا ہوں (ہم نے کھوٹے گیہوں دیکر کھرے لے لئے یہ جائز ہے) لیکن مرض الموت میں اپنا کھرا دے کر کھوٹا لے لیا ہے جس کا اثر ورثہ پر پڑ گیا ہے تو کھرے پن کی قیمت الگ لگائی جائے گی حالانکہ شریعت میں کھرے پن کی قیمت الگ نہیں لگائی جاتی ہے اور جیسے اس مرنے والے کے مال میں کھرے پن کی قیمت لگائی گئی اگر کوئی شخص کسی نابالغ بچے کا متولی ہو اور اس کو کھرا دے کر کھوٹا لے لیا تو بھی کھرے پن کی قیمت لگائی جائے گی۔

واما الحیض والنفاس فانہما لا یعدمان اھلیۃ بوجہ ما لکن الطہارۃ عنہما شرط لجواز اداء الصوم والصلوٰۃ فیفوت الاداء بہما وفی قضاء الصلوٰۃ حرج لتضاعفہا فسقط بہما اصل الصلوٰۃ ولاحرج فی قضاء الصوم فلم یسقط اصلہ ۔۔

ترجمہ و تشریح

بہر حال حیض ونفاس یہ بھی غیر اختیاری عوارض ہیں صورتاً اور حکماً دونوں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں اس لئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کر دیا یہ دونوں اہلیت وجوب اور اہلیت اداء کو معدوم نہیں کرتے لیکن روزہ اور نماز کی ادائیگی کے جواز کے واسطے ان دونوں سے پاک ہونا شرط ہے پس ان دونوں کی موجودگی میں ادائیگی موخر اور فوت ہو جاتی ہے لیکن حیض اور نفاس کے زمانے کی نمازوں کی قضا میں بڑی دشواری تھی کیونکہ وہ بہت ہی چند در چند تھیں اس لئے حیض ونفاس کے زمانے کی نمازیں تو نفس وجوب ہی ساقط ہو گیا البتہ روزوں کی قضا میں کوئی دشواری نہ تھی اس لئے

حیض ونفاس کے روزہ کا نفس وجوب ساقط نہیں ہوا ۔ گیارہ مہینے میں اجتماعی طور پر یا الگ بآسانی رکھ سکتی ہے ۔

واما الموت فانه عجزٌ خالص یسقط به ما هو من باب التکلیف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختیارٍ ولهذا قلنا انه یبطل عنه الزکوٰة وسائر وجوه القُرَب وانما یبقی علیه الماثمُ وما شرِعَ علیه لحاجة غیره ان کان حقاً متعلقاً بالعین یبقی ببقائه لان فعله فیه غیر مقصود وان کان دیناً لم یبق بمجرد الذمة حتی ینضم الیه مالٌ اوما یؤکّد به الذمم وهو ذمّة الکفیل ولهذا قال ابوحنیفةؒ ان الکفالة بالدین عن المیت لا تصح اذا لم یخلف مالاً اوکفیلاً کأنّ الدین عنه ساقط بخلاف المحجور لقرّ بالدین فتکفل عنه رجل تصح لان ذمته فی حقه کاملة وانما ضُمّت الیه المالیة فی حق المولی وان کان شرع علیه بطریق الصلة بطل الا ان یوصی به فیصح من الثلث واما الذی شرع له فبناءٌ علی حاجته والموت لا ینافی الحاجة فیبقی له ما ینقضی به الحاجة ولذالك قدم جهازه ثم دیونه ثم وصایاه من ثُلُثه ثم وجب المواریث بطریق الخلافة عنه نظراً له ولهذا بقیت الکتابة بعد موت المولیٰ وبعد موت المکاتب عن وفاء وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت فی عدتها لان الزوج مالكٌ فبقی ملکه الی انقضاء العدة فیما هو من حوائجه خاصّةً بخلاف ما اذا ماتتِ المرأة لانها مملوکة وقد بطلت اهلیة المملوکیة بالموت ولهذا تعلّق حق المقتول بالدیة اذا انقلب القصاص مالاً وان کان الاصل وهو القصاص یثبت للورثة ابتداءً بسبب العقد للمورث لانه یجب عند انقضاء الحیوٰة وعند ذالك لا یجب الا ما یضطرُّ الیه لحاجته ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما واما احکام الآخرة فله فیها حکم الاحیاء لان القبر للمیّت فی حکم الآخرة کالرحم للماء والمهد للطفل فی حق الدنیا وضع فیه لاحکام الآخرة روضة دارٍ اوحفرةُ نارٍ ونرجو الله تعالیٰ ان یصیّره لنا روضة بکرمه وفضله ۔

ترجمہ وتشریح اور بہرحال موت ایک صفت وجودیہ ہے جو زندگی کی ضد بناکر پیدا کی گئی ہے اور روح کے بدن سے جدا ہونے کا نام ہے اور اس دنیائے فانی سے دارالبقاء کی طرف منتقل ہونے

کا نام ہے وہ موت عجز خالص ہے جہت قدرت اس میں کسی طرح بھی نہیں اور اس موت کی وجہ سے مکلف ہونے کے سلسلے کئی چیزیں جن کا تعلق احکام دنیا سے ہیں ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز روزہ حج یہ چیزیں اس لئے فوت ہوئیں اور یہ تکلیف و ذمہ داری اس لئے ختم ہوئی کہ ان کی غرض اور اس تکلیف کی غرض فوت ہوگی وہ غرض اداء الافعال عن الاختیار تھی جس کا تعلق زندگی سے تھا اسی بنا پر ہم نے کہا کہ مرنے والے سے زکوٰۃ ختم ہو جاتی ہے دنیاوی حکم کے اعتبار سے چنانچہ مرنے والے کے ترکہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا صرف زکوٰۃ نہیں اللہ سے قربت کے تمام طریقے اور عبادتیں دنیاوی اعتبار سے میت سے ختم ہو جاتی ہیں البتہ اس میت پر اگر ان عبادتوں کو ادا نہیں کیا ہے تو گناہ باقی رہتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ اس میت پر کچھ احکام مشروع کئے گئے ہیں اپنے غیر کی حاجت اور ضرورت کے لئے اگر غیر کی حاجت عین شئی سے متعلق ہو تو جب تک وہ چیز باقی رہے گی اس غیر کے لئے شریعت کا حکم اس میں میت پر رہے گا اس لئے کہ یہ بندے کا حق ہے اور فعل عبد بندے کا حق مقصود نہیں بلکہ حق العباد میں مال مقصود ہے اور یہ حاجت غیر اس میت کے لئے دین نہیں ہو سکتی ہے ۔

لیکن اگر میت کے ذمہ دین اور قرض ہو اور اس نے نہ مال چھوڑا ہو نہ کفیل چھوڑا ہو تو دنیاوی حد تک ادائیگی قرض میت کے ذمہ نہ رہے گی یعنی قرض شخص ذمہ میت نہیں تاوقتیکہ مال نہ ہو یا وہ چیز نہ ہو جس سے ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے یعنی کفیل نہ ہو یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ موت کی وجہ سے ذمہ داری کمزور پڑ گئی اور کمزور ذمہ داری کفالت ہو نہیں سکتی تو فرما دیا امام ابو حنیفہؒ نے کہ میت کے قرضے کی کفالت درست نہیں جب تک کہ وہ مال یا کفیل نہ چھوڑے گویا کہ قرض اس میت سے احکام دنیا میں ساقط ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ میت کی ذمہ داری جیسے کمزور ہے عبد محجور کی بھی ذمہ داری کمزور ہے اور امام ابو حنیفہؒ میت کے قرضے کی ذمہ داری کو درست نہیں فرماتے ہیں لیکن اگر عبد محجور (یعنی جس پر روک لگا دی گئی ہو) قرض کا اقرار کرے اور کوئی شخص اس کی طرف سے کفیل بن جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کفالت درست ہے آخر یہ فرق کیوں ؟ اس کا جواب مصنفؒ نے دیا لان ذمتہ فی حقہ کاملۃؒ جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ غلام محجور زندہ تو ہے عاقل تو ہے اس سے مطالبہ ممکن تو ہے لیکن میت سے تو مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے اس پر اور اعتراض پڑا کہ اگر غلام کی ذمہ داری ایسی کامل ہے تو اس کے رقبہ کی مالیت بحق مولیٰ کیوں معتبر ہوتی ہے مثلاً ایک آدمی کا غلام ہے جس کی قیمت دس ہزار روپے ہیں اور اس آدمی کا انتقال ہو جاتا ہے کیوں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص دس ہزار کی مالیت چھوڑ کر مرا ہے اس سے معلوم ہوا کہ غلام مال ہے مملوک ہے غیر کامل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی طرف مالیت حق مولیٰ میں اس لئے دی گئی کہ غلام کی ذمہ داری آقا کے حق میں کامل ہی نہیں بلکہ ناقص ہے تیسری بات یہ ہے کہ اگر کچھ احکام میت کی طرف بطریقہ متعلقہ مشروع کئے گئے ہیں یعنی حقوق غیر جو میت کے لئے مشروع ہیں جیسے نفقۃ المحارم کفارات صدقۃ الفطر وغیرہ ایسے سارے احکام باطل ہو جائیں گے مگر یہ کہ اس مرنے والے نے وصیت کی ہو تو ثلث میں سے درست ہو جائے گی چوتھی بات یہ ہے کہ کچھ وہ احکام ہیں تو اس مرنے والے عبد کی منفعت کے لئے مشروع کئے ہیں خود اس میت کی حاجت ضرورت کی بناء پر چنانچہ اس میت کے نفع کے لئے اس کے ترکہ

میں سے اتنا الگ کرلیا جائے گا جس سے اس میت کی ضرورت پوری ہو اسی وجہ سے تمام کاموں سے پہلے میت کے ترکہ میں سے اس کی تجہیز وتکفین وتدفین کی جائے گی پھر اس کے بعد اس کے قرضے پھر اس کی وصیتیں ثلث مال سے پھر ورثہ کے درمیان اس کی میراث کی تقسیم کیونکہ ورثہ اب اس کے خلیفہ اور نائب ہیں اور یہ بھی میت پر نظر رحمت کی وجہ سے ہے اس کے بیٹے کھائیں گے تو اس کی روح کی تسلی ہوگی اور میت کی حاجت جتنے سے پوری ہو اس کو الگ کرنا چاہیے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ اگر کسی نے زندگی میں غلام سے مکاتبت کا معاملہ کیا اور اس کا انتقال ہوگیا تو آقا، کے انتقال کے بعد مکاتبت باقی رہے گی تاکہ میت کے ورثہ کو روپے ملیں اور غلام آزاد ہو تو اس کی روح کو ثواب ملے اور اگر اس مکاتب ہی کا انتقال ہوگیا اور اتنا روپیہ چھوڑ کر مرا کہ زر کتابت ادا کرسکتا ہے تو بھی اس کے ترکہ میں سے زر کتابت ادا کردیا جائے گا۔ اور جو در اصل اثر کفر ہے اور اس مرنے والے کے آخری لمحات حیات میں ختم کردیا جائے گا اور آزادی کی نعمت اس کو دے دی جائے گی اس سے معلوم ہوا کہ مرنے کے بعد بھی بعض چیزوں سے میت کا تعلق قائم رہتا ہے اسی بناء پر ہم نے کہا کہ شوہر کا انتقال ہوگیا بیوی عدت گزار رہی یعنی بیوی کا خاوند سے اب بھی تعلق باقی ہے لہٰذا وہ بیوی اپنے میت شوہر کو غسل دے سکتی ہے کیونکہ شوہر کو ملک نکاح حاصل تھا اور اس میت کی خاص حاجتوں تک ولایت کی ملک باقی رہے گی عدت کے ختم ہونے تک البتہ اگر عورت کا انتقال ہوجائے ہاں اگر عورت مرجاتی ہے تو مری ہوئی عورت کو اس کا شوہر غسل نہیں دے سکتا کیونکہ عورت مملوک تھی اور موت کی وجہ سے اہلیت مملوکیتہ ہی ختم ہوگئی اب وہ عورت خاوند کے لئے محل تصرفات نہ رہی۔

خلاصہ یہ نکلا کہ میت سے ورثہ کا تعلق قائم رہتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو قتل کردیا اور قاتل پر قصاص کا حکم آگیا جو ورثہ کے لئے ابتداءً ثابت ہے (ابتداءً کا مطلب یہ ہے کہ ورثہ اگر مصالحت کرلیں تو قصاص ساقط ہوسکتا ہے دیت میں تبدیل ہوسکتا ہے اور یہ قصاص اس وجہ سے واجب ہوا تھا کہ مورث کی زندگی کو ختم کردیا گیا تھا لیکن بعد میں یہ قصاص مصالحت یا کسی اور سبب کی بناء پر دیت اور مال میں تبدیل ہوگیا تو اب اس مقتول کا حق اس دیت کے ساتھ قائم ہوگیا ابتداءً یعنی پہلے تجہیز اس دیت میں سے تجہیز وتکفین ہوگی پھر ادائیں ہوں گے پھر ثلث میں وصیتوں کا نفاذ ہوگا اس کے بعد ورثہ میں تقسیم ہوگی یہ اس لئے ہے کہ جتنی چیز میت کو ضرورت ہوتی ہے وہ الگ کرلی جاتی ہے قصاص میں سے کچھ الگ نہیں کیا جاسکتا تھا مجبوری تھی لیکن جب قصاص مبدل بدیت ہوگیا تو خلف یعنی دیت الگ ہوگئی اصل یعنی قصاص سے چونکہ دونوں کی حالتیں الگ الگ ہیں یہ تو میت کے لئے احکام دنیا کی بات تھی اور بہرحال احکام آخرت تو اس میت کے لئے آخرت میں مورث کا حکم ہے انسان کبھی نہیں مرتا دنیا کے اعتبار سے مرجاتا ہے قبر کے اعتبار سے زندہ رہتا ہے اس لئے کہ میت کی قبر آخرت کے حکم میں ایسی ہے جیسے کہ ماں کا رحم باپ کے نطفہ کے لئے کہ بچہ وہاں قرار پاتا ہے پرورش پاتا ہے اور وہ قبر ایسی ہے جیسے گہوارہ بچے کے لئے ہوتا ہے۔

دنیا کے اعتبار سے میت کو قبر میں احکام آخرت کے لئے رکھ دیا گیا اب یہ قبر یا دار الثواب اور روضہ[1] یا آگ کا گڑھا ہے اور ہم امید رکھتے ہیں اللہ تعالیٰ سے کہ بنادیں گے اس قبر کو ہمارے لئے اپنے فضل وکرم سے جنت کا باغ۔

---

[1] روضہ موہم ریاض الجنۃ سے۔

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَہ

اَمَّا الجهل فانواعٌ اربعةٌ جهلٌ باطلٌ بلاشبهة وهوالكفر وانه لايصلح عذرًا فى الاٰخرة اصلا لانه مكابَرَة وجحود بعد وضوح الدليل وجهلٌ هودونه لكنه باطل لايصلح عذرًا فى الاٰخرة ايضًا وهوجهلُ صاحب الهوى فى صفات الله تعالىٰ وفى احكام الاٰخرة وجهل الباغى لانه مخالف للدليل الواضح الذى لاشبهة فيه الا انَّه متأوّل بالقراٰن فكان دون الاول لكنه لما كان من المسلمين اوممَّن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد فقلنا ان الباغى اذا تلف مال العادل اونفسَهٗ ولا مَنْعَةَ له يضمن وكذالك سائرالاحكام تلزمه وكذالك جهل من خالف فى اجتهاد الكتاب اوالسُّنَّةَ المشهورة من علماء الشريعة اوعمل بالغريب من السنَّه على خلاف الكتاب اوالسنَّة المشهورة مردود باطل ليس بعذر اصلًا مثل الفتوى بلبيع امهات الاولاد وحل متروك التسمية عامدًا والقصاص بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين والثالث جهلٌ يصلح شبهة وهوالجهلُ فى موضع الاجتهاد الصحيح اوفى موضع الشبهة كالمحتجم اذا افطر على ظنّ اَنَّ الحَجَامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهلٌ فى موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظنّ انها تحلّ له لم يلزمهٗ الحد لانه جهل فى موضع الاشتباه والنوع الرابعُ جهل يصلح عذرًا وهوجهل من اسلم فى دار الحرب فانه يكون عذرًا له فى الشرائع لانه غير مقصِر لخفاء الدليل وكذالك جهلُ الوكيل والماذون بالاطلاق وضده وجهل الشفيع بالبيع والمولىٰ بجناية العبد والبكر بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عُرِفَ ۔

ترجمہ و تشریح

یہ فصل ان عوارض کے بیان میں ہے جن کا اکتساب انسان خود کرتا

ہے یعنی اختیار نمبر ایک جہل ۔ جہل کے معنی ہیں عدم العلم عما شانہ العلم جہل کی چار قسمیں ہیں نمبر ایک جہل باطل بلاشبہۃ اور اس کا مصداق کفر ہے یہ جہل آخرت میں بالکل بھی عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ یہ جہل مکابرہ یعنی الانکار مع العلم ہے اور دلیل کے واضح ہونے کے بعد بات کو نہ ماننا ہے نمبر دو جہل دون جہل الکافر اگرچہ یہ نمبر تو پہلے درجے سے کم درجے کا ہے لیکن آخرت میں یہ بھی عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور یہ نفسانی خواہش والے کا جہل ہے اللہ تعالیٰ کی صفات میں جیسے کہ معتزلہ کا جہل ہے اللہ تعالیٰ کی صفات میں انکار کر دینے میں وہ کہتے ہیں اللہ قادر بلا قدرت مثلاً اور یہ صاحب ہویٰ احکام آخرت میں بھی بہت سی چیزوں کا انکار کرتا ہے جیسے کہ معتزلہ کا جہل منکر او نکیر کے سوال کے متعلق اور عذاب قبر اور میزان کے انکار کے متعلق (ان دونوں کا حکم ہے کہ ان کو منہ نہ لگایا جائے)۔ نمبر تین جہل الباغی اور باغی اس شخص کو کہتے ہیں جو امام برحق کی اطاعت سے نکل جائے اور اپنے متعلق حق پر ہونے کا گمان رکھتا ہو اور امام کے متعلق باطل ہونے کا گمان رکھتا ہو یہ شخص بھی اسی دلیل واضح کا مخالف ہے جس میں شبہ نہیں مگر اتنی بات ہے کہ یہ شخص بھی اپنے مسلک کے لئے قرآن کریم سے تاویل کرتا ہے اسی وجہ سے پہلے جہل یعنی کفر کی جہل سے کم درجے کا جہل ہے لیکن صاحب ہویٰ جس کا اوپر تذکرہ ہوا اور یہ باغی بہرحال مسلمانوں میں سے ہے یا کم از کم ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی طرف منسوب ہیں ۔

لہٰذا ان سے مناظرہ کرنا ہم پر لازم ہے اور مذہب صحیح کو دلیل سے لازم کرنا ان پر ہمارے لئے ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ متاوّل لین قرآن کریم کی تاول فاسد پر عمل نہیں کریں گے اور ہم نے ایک بات اور کہی ہے کہ باغی نے اگر کسی عادل مسلمان کے مال کو ضائع کر دیا یا عادل مسلمان کی جان کو ختم کر دیا اور اس باغی کے پاس منعت نہیں ہے یعنی قوت نہیں ہے تو اس باغی سے جان و مال کا ضمان لیا جائے گا اور اگر اس باغی کے پاس منعتہ اور قوت ہو تو پھر اس سے ضمان اور تاوان نہ لیا جائے گا۔ جیسا کہ اہل حرب سے ضمان نہیں لیا جاتا ہے اور ضمان اور تاوان لینے کی کوئی بات نہیں حقیقت یہ ہے کہ تمام احکام شرعی اس باغی پر اسی طرح لازم اور ضروری ہیں جیسے عام مسلمانوں پر ۔

نمبر چار صاحب ہویٰ اور باغی کے جہل کی طرح ہے اس شخص کا جہل جس نے اپنے کتاب اللہ کے اجتہاد میں اور سنت مشورہ کے اجتہاد میں علماء شریعت کی مخالفت کی یا سنت غریب یا حدیث غریب پر عمل کیا جیسے امہات الاولاد کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ حالانکہ حدیث کا مضمون ان بیعہا لا یجوز اور جیسا کہ جان بوجھ کر متروک التسمیہ جانور کے حلال ہونے کا فتویٰ متروک التسمیہ ناسیا پر قیاس کرتے ہوئے حالانکہ قرآن کریم میں ہے ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ یا قسامت قصاص کے جائز ہونے کا فتویٰ کسی محلے میں کسی مقتول کی نعش ملی اور قاتل کا پتہ نہیں تو اس محلے کے پچاس آدمیوں کو جمع کر کے قسم کھلائی جائے گی کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ ہم اس کے قاتل کو جانتے ہیں اس کے بعد اس مقتول کی دیت اہل محلہ پر تقسیم کر دی جائے گی اور وصول کی جائے گی اس کا نام قسامت ہے۔ اس قسامت میں دیت واجب ہوتی ہے قصاص نہیں بالاجماع اور جیسا کہ فیصلے اور قضاء کو جائز سمجھنا ایک گواہ اور ایک قسم کے ساتھ دوسرے گواہ کی جگہ میں حالانکہ قرآن کریم میں ہے واشھدوا شھیدین من رجالکم اور حدیث میں ہے والبینۃ علی المدعی والیمین

علی من انکر۔ جہل کی نمبر تین قسم جو مستقل طور پر ہے ایسا جہل ہے جس میں شبہ بننے کی صلاحیت ہے یہ جہل کفارات اور حدود کو مندفع کرنے والا ہوتا ہے اور اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہوتا ہے یا شبہ کی جگہ میں ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر اس اجتہاد صحیح کی جگہ میں ہو تو اس کی مثال یہ ہے جیسے کہ ایک پچھنے لگانے والے نے اپنا روزہ افطار کرلیا اور خوب کھانا کھالیا یہ گمان کرکے کہ پچھنے لگانے سے تو روزہ خود بخود ہی افطار ہوگیا تھا لاؤ کھا ہی لوں تو اس شخص پر کفارہ واجب نہیں ہوگا یا روزہ نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ موضع اجتہاد میں جہل ہے اور عذر بن جائے گا اور جہل فی موضع التہمت کی مثال یہ ہے کہ کسی نے اپنے باپ کی جاریہ سے زنا کرلیا یہ گمان کرکے کہ یہ باپ کی جاریہ ہے اس کے لئے حلال ہوگی کیونکہ یہ جہل موضع اشتباہ ہے۔

اور جہل کی چوتھی قسم عذر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے یہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں اسلام لے آیا اور ہماری جانب اس نے ہجرت نہیں کی تو اس کا جہل شرائع اور احکام میں عذر بن جائے گا کیونکہ دلیل کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے یہ شخص کوتاہی کرنے والا نہیں ہے اسی طرح وکیل کا جاہل ہونا اور ماذون غلام کا جاہل ہونا اطلاق وکالت سے اور اطلاق اذن سے یا ان دونوں کی حد سے یعنی وکیل کے معزول ہونے سے جاہل ہونا اور غلام کا محجور ہونے سے جاہل ہونا اور حق شفع رکھنے والے کا جاہل ہونا بیع سے اور آقا کا جاہل ہونا غلام کی جنایت سے اور کنواری لڑکی کا جاہل ہونا اس بات سے کہ کسی کو اس کے نکاح کا حق نہیں ہے اور اس باندی کا جاہل ہونا جس کا نکاح کردیا گیا تھا اور اب آزاد ہوگئی ہے جاہل ہونا خیار عتق سے یہ سب عذر بن جائے گا۔

لیکن اگر کوئی بچی حرہ ہے اور اس کا نکاح کسی سے کردیا گیا تھا اور وہ بالغ ہوگئی اور اس کو اپنے خیار بلوغ کا علم نہ تھا بلکہ اس سے جاہل تھی تو یہ عذر نہیں ہے اس لئے کہ تو تو حرہ تھی تونے کیوں نہیں پڑھا تو نے علم حاصل کیوں نہیں کیا تجھے کوئی مجبوری نہ تھی اس لئے کہ اے لڑکی تیرا جہل عذر نہیں بن سکتا۔

واما السُّکر فھو نوعان سکر بطریق مباح کشرب الدواء وشرب المکرَہ والمُضطَرِّ وانه بمنزلة الاغماء وسکر بطریق محظور وانه لاینافی الخطاب قال الله تعالیٰ یا ایها الذین اٰمنوا لاتقربوا الصلوٰة وانتم سُکاریٰ فلایُبطل شیئًا من الاهلیة وتلزمه احکام الشرع وتنفذ تصرفاته کلها الا الردة استحسانًا والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالیٰ لان السکران لایکاد یثبت علی شئ فاقیم السکر مقام الرجوع فیعمل فیما یحتمل الرجوع ۔ واَمّا الهزلُ فتفسیره اللعبُ وهو ان یراد بالشئ غیر ما وضع له فلاینافی الرضاءَ بالمباشرةِ ولهذا یکفر بالردة هازلًا لکنه ینافی اختیار الحکم والرضاءَ به بمنزلة شرط الخیار فی البیع فیؤثر فیما یحتمل النقض کالبیع والاجارة ۔

ترجمہ وتشریح اور بہرحال سکر ایسی علت کا نام ہے جو انسان کو طرب ونشاط کی وجہ سے لاحق ہوجاتی ہے اور اعضاء میں سستی پیدا کر دیتی ہے ۔

سکر بالاتفاق حرام ہے مگر سکر تک پہونچانے والا طریقہ کبھی مباح ہوتا ہے اور کبھی حرام وممنوع ہوتا ہے اسی بناء پر سکر کی دو قسمیں ہیں ۔

نمبر ایک بطریق المباح یعنی وہ سُکر جو شئی مباح کو پینے سے حاصل ہوا ہو جیسے کہ دواء کا پینا اور اس شخص کا شراب پینا جس پر اکراہ کیا گیا ہو اور اکراہ کا مطلب ہے کہ یا جان کا خطرہ ہے یا کسی عضو کا خطرہ ہو اور جیسے کسی مضطر کا شراب پینا یعنی پیاس کی وجہ سے ایسی مجبوری کی حالت میں آگیا ہو کہ اگر شراب نہیں پیئے گا تو مرجائے گا اور پانی نہیں ہے یہ سکر اغماء یعنی بیہوشی کے مرتبے میں ہے ۔

چنانچہ اس سکر والے کی طلاق اور اس کا عتاق اور اس کے تمام تصرفات بالکل درست نہیں ہیں ۔

نمبر دو سکر بطریق محظور رائے ممنوع یہ نمبر دو سکر اللہ کے خطاب کے منافی نہیں ہے زجراً وتنبیہاً چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا اے وہ لوگو! جو ایمان لائے نماز کے قریب مت جاؤ اس حال میں کہ تم نشے والے ہو معلوم ہوا کہ نشے والوں کو قرآن کریم میں خطاب کیا گیا ہے یہ سکر نفس وجوب اور وجوب اداء دونوں کی اہلیت میں سے کسی کو بھی باطل نہیں کرتا ہے ۔

لیکن شریعت کے احکام اس پر لازم آتے ہیں ۔ اور اس کے سارے تصرفات نافذ ہوتے ہیں ۔ سوائے فعل ردّت یعنی ارتداد قبول کرلینے کے ۔ بطور استحسان کے ۔ اور ان حدود کے اقرار کرلینے کے جن کا تعلق صرف ذات خداوندی سے ہو ۔ اس لئے کہ نشہ کی حالت کو کسی چیز پر بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے ۔ اسی وجہ سے اس نشہ کی حالت کو اپنے قول وعمل سے رجوع کرلینے کے قائم مقام ٹھہرا لیا گیا ہے ۔ البتہ اسی جگہ پر عمل کرے گا جہاں رجوع کرنے کا احتمال ہوتا ہو ۔ اور ہزل (جو کہ جِدّ کی ضد ہے) اس کے لغوی معنیٰ ہیں اَللَّعِبُ اور اس کے اصطلاحی معنیٰ یہ لئے جاتے ہیں کہ کوئی لفظ کہہ کر وہ معنیٰ مراد لئے جائیں جس کے لئے اسے وضع نہیں کیا گیا ہو ۔

اسی بناء پر ہزل کے افعال کر گزرنے کی وجہ سے یہ ہزل اس فعل کی رضامندی کے خلاف نہیں ہوگا ۔ اسی قاعدہ کی بناء پر ہزل کے طور پر بھی ارتداد قبول کرلینے والے کو کافر کہا جائے گا ۔ البتہ یہ ہزل اس کے حکم کے اختیار کرنے اور اس سے راضی ہونے کے منافی ہوگا ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ ہزل ارادہ حکم اور اس کی رضامندی کے منافی ہوتا ہے اس لئے ہزل سے وہ احکام ثابت نہیں ہوتے جو راضی ہونے اور اس کے اختیار کرنے پر موقوف ہوتے ہیں ۔ لیکن کلمات ہزل جو اس نے ادا کرلئے ہیں ان کی رضامندی کے منافی نہیں ہوتے ہیں ۔ ایسا ہی جیسا کہ معاملہ بیع میں شرط خیار ہے ۔ اس بناء پر یہ ہزل ان ہی افعال میں اثر کرے گا جو نقض یا واپس ہوجانے کا احتمال رکھتے ہوں ۔ جیسا کہ بیع اور اجارہ ہے ۔

فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسداً غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين وكما اذا شرط الخيار لهما ابدا ۔ فاذا نقض احدهُما انتقض ۔

وان اجازاه جاز ۔ لکن عند ابی حنیفۃؒ یجب ان یکون مقدرًا بالثلث ❖ ❖ ❖

ترجمہ وتشریح

پس جب دونوں معاملہ کرنے والے اصل بیع کے ہزل پر راضی ہوجائیں یعنی اس بات پر دونوں متفق ہوجائیں کہ ہم نے واقعۃً اس بیع کا معاملہ یا خرید وفروخت نہیں کیا ہے بلکہ وہ تو یوں ہی گپ شپ یا دل لگی کی بات تھی تو وہ معاملہ بھی صحت سے فساد کی طرف منتقل ہوجائے گا ۔ اور اس کے بعد ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی چیز کا مالک نہ ہوگا ۔ (بلکہ ہر شخص اپنی ہی چیز کا مالک رہ جائے گا) اگرچہ اس سے پہلے ہی دونوں نے دوسرے کی چیز پر قبضہ کرلیا ہو ۔ جیسا کہ خرید وفروخت کرنے والوں نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر دوسرے کی چیز پر قبضہ کرلیا ہو ۔ اور جیسا کہ ہمیشہ کے لئے ان دونوں کے لئے خیار شرط رکھی گئی ہو ۔ ایسی صورت میں جب بھی ان میں سے کوئی ایک اس معاملہ کو ختم کرے گا تو وہ ختم ہو جائے گا ۔ اور اگر ان دونوں نے متفقہ طور پر اس معاملہ کو درست قرار دے دیا تو وہ جائز ہوجائے گا ۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس مہلت کی مقدار صرف تین دن ہو ۔

ولو تواضعا علی البیع بالفی درھم او علی البیع بمائۃ دینار علی ان یکون الثمن الف درھم فالھزل باطل والتسمیۃ صحیحۃ فی الفصلین عند ابی حنیفۃؒ وقال صاحباہ یصح البیع بالف درھم فی الفصل الاول وبمائۃ دینار فی الفصل الثانی لامکان العمل بالمواضعۃ فی الثمن مع الجد فی اصل العقد فی الفصل الاول دون الثانی وانا نقول بانھما جدا فی اصل العقد والعملُ بالمواضعۃ فی البدل یجعلہ شرطاً فاسدًا فی البیع فیفسد البیع فکان العملُ بالاصل اولیٰ من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتین فیھما وھٰذا بخلاف النکاح حیث یجب الاقل بالاجماع لان النکاح لایفسد بالشرط الفاسد فامکن العمل بالمواضعتین ولو ذکرا فی النکاح الدنانیر وعرضُھما الدراھم یجب مھر المثل لان النکاح یصح بغیر تسمیۃ بخلاف البیع ولو ھزلا باصل النکاح فالھزل باطل والعقد لازم وکذالک الطلاقُ والعتاقُ والعفوُ عن القصاصِ والیمینُ والنذرُ لقولہ علیہ السلامُ ثلثٌ جدُّھُن جدٌّ وھزلُھُنَّ جدٌّ النکاح والطلاق والیمین ولانّ الھازل مختار للسبب راض بہٖ دون حکمہ وحکم ھٰذہٖ الاسباب لایحتمل الردّ ❖ ❖ ❖

ترجمہ وتشریح

اور اگر متعاقدین نے تواضع علی البیع کیا یعنی بیع کا معاملہ کیا دوہزار درہم کے ساتھ یا متعاقدین نے معاملۂ بیع کیا سو دینار ظاہر کرکے اس شرط پر کہ اصل ثمن صرف ایک ہزار روپے ہوں گے ان متعاقدین نے جو ظاہر کیا تھا وہ ہزل تھا اور ثمن کی جو باقاعدہ شرط لگائی تھی اور تسمیہ ثمن تھا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں یعنی جبکہ مقدار ثمن میں ہزل کیا گیا دوہزار روپے اور شرط لگائی ایک ہزار روپے کی اور جب بھی کہ جنس ثمن میں ہزل کیا گیا سو دینار اور شرط لگائی ایک ہزار روپے کی تو دونوں صورتوں میں چاہے ہزل فی مقدار الثمن ہے چاہے ہزل فی جنس الثمن ہے ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیح ہے یعنی مشتری کے ذمے ہزار روپے دینا ہے اور بائع کے ذمے مبیع کو سپرد کردینا ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں جس میں الہزل فی مقدار الثمن ہے وہ تو درست ہے یعنی دوہزار روپے کہے تھے اور ایک ہزار کی شرط لگائی تھی تو ہزار روپے ہی واجب ہوں گے اور ہزار ہی میں بیع ہوگی اس لئے کہ دوہزار روپے کے اندر ایک ہزار روپے موجود ہیں اور دوسری شکل درست نہ ہوگی یعنی سو دینار کہکر ایک ہزار روپے میں بیع ہوجائے ایسا نہیں ہوا اس لئے کہ سو دینار میں ایک ہزار روپے داخل نہیں ہیں یہ صاحبین کی دلیل ہے اس لئے کہ پہلی صورت کے اندر ثمن کے معاملے پر عمل کرنا ممکن ہے اگرچہ ثمن میں ہزل کیا ہے لیکن اصل عقد بیع کے اندر توجہ اور سنجیدگی سے کام لیا گیا ہے لہٰذا ثمن کے ممکن ہونے کی بناء پر اور دوہزار روپوں میں ایک ہزار روپے کے داخل ہونے کی بناء پر پہلی صورت کو صحیح کہدیا گیا لیکن دوسری صورت میں یہ بات نہیں ثمن کی جنس میں اختلاف ہے ثمن دینار ہے اور ہزار درہم ان سو دینار کے اندر داخل نہیں ہے لہٰذا یا تو بیع باطل کرو اور اگر بیع کو جائز رکھنا چاہتے ہو تو وہ سو دینار میں ہوگی ہزار روپے میں نہ ہوگی اور ہم حضرت امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے یہ کہتے ہیں کہ ان متعاقدین سے اصل بیع اور اصل عقد میں توجہ سے کام لیا تھا ہزل سے نہیں اور زر بدل کے اندر جو معاملہ ہے وہ ہزل کا ہے اس پر عمل کرنا اس عقد بیع کے اندر شرط فاسد کو لگانا ہے جس کے نتیجہ میں خدانخواستہ بیع فاسد ہوجائے گی تو پھر اصل بیع پر عمل کرنا زائد بہتر ہے اس کے اندر جو ہے ہزل نہیں ہے وصف بیع یعنی ثمن پر عمل کرنے کی بہ نسبت کہ اس ثمن کی مقدار یا جنس میں ہزل کیا گیا تھا جبکہ دونوں جانبوں کے اندر یعنی اصل بیع کے اندر اور وصف بیع کے اندر تعارض ہے وہذا بخلاف النکاح اور یہ بیع نکاح کے برخلاف ہے اس لئے کہ نکاح میں تو اتل مہر بالاجماع واجب ہے اس لئے کہ نکاح میں تو کسی شرط کی وجہ سے بھی فاسد نہیں ہوتا ہے بلکہ جد اور ہزل کے جو دو معاملے نکاح میں ہوئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اصل نکاح میں توجد کا معاملہ تھا وہ نکاح منعقد ہوگیا درست ہوگیا مقدار مہر میں ہزل (نکاح میں توجد) کا معاملہ تھا اگر میاں بیوی راضی ہوگئے تو اس پر عمل کرے یا جس مقدار پر بھی معاملہ کیا تھا یعنی راضی ہوا تھا اور اگر شوہر اور بیوی نے یا بیویوں کے ولی نے نکاح میں دیناروں کا ذکر کیا اور اس کا اصل مطلب دراہم ہے (اور خدانخواستہ جھگڑا ہونے لگے) تو جھگڑے کو مٹانے کے لئے مہر مثل واجب کردیں گے اور ایسے سمجھیں گے کہ تسمیہ مہر نہیں ہوا کیونکہ نکاح تو تسمیہ مہر کے بغیر بھی درست ہوجاتا ہے برخلاف بیع کہ تسمیہ ثمن کے بغیر وہ درست نہیں ہوسکتا ہے اور اگر میاں بیوی دونوں نے اصل نکاح میں ہزل کیا تو اس کی سزا یہ ملے گی کہ ہزل تو باطل اور عقد نکاح لازم ہوجائے گا اور اسی طرح طلاق ہے اور عتاق ہے اور عفو من القصاص ہے اور یمین ہے اور نذر ہے کہ ان سب کے اندر اگر اصل کے اندر ہزل کیا ہے تو وہ باطل ہوجائے گا اور عقد لازم ہوجائے گا

کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ جن کا جد بھی جد ہے اور ان کا ہزل بھی جد ہے نکاح اور طلاق اور یمین تعلیق اور اس لئے کہ بیشک وہ ہزل کرنے والا ان تمام معاملات میں سبب کو پسند کرنے والا ہے اس سبب پر راضی ہے البتہ اس سبب کے حکم پر راضی نہیں ہے مگر ہم کیا کریں ان تمام اسباب کا حکم اور رد تراخی کے لئے محتمل نہیں لہٰذا مجبوراً طلاق ہو یا عتاق یہ واقع ہو جائے گی۔

والتراخی الا تریٰ انہ لایحتمل خیار الشرط وامّا مایکون المال فیہ مقصوداً مثل الخلع والعتق علیٰ مال والصلح عن دم العمد فقد ذکر فی کتاب الاکراہ فی الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وھٰذا عند ابی یوسفؒ ومحمدؒ لانّ الخلع لا یحتمل خیار الشرط عندھما سواءٌ ھزلا باصلہ او بقدر البدل او بجنسہ یجب المسمیٰ عندھما وصار کالذی لایحتمل الفسخ تبعاً امّا عند ابی حنیفۃؒ فان الطلاق یتوقف علیٰ اختیارھا بکل حالٍ لانہ بمنزلۃ خیار الشرط وقد نص عن ابی حنیفۃؒ فی خیار الشرط من جانبھا ان الطّلاقَ لایقع ولایجب المال الا ان تشاء المرأۃ فیقع الطّلاق ویجب المالُ فکذالک ھٰھنا لکنہ غیر مقدر بالثلاث وکذالک ھٰذا فی نظائرہ ثم انہ انما یجب العمل بالمواضعۃ فیما یؤثر فیہ الھزل اذا اتفقا علی البناء اما اذا اتفقا علیٰ انہ لم یحضرھما شئ او اختلفا حمل علی الجدّ وجعل القول قول من یدّعیہ فی قول ابی حنیفۃؒ خلافاً لھما واما الاقرار فالھزل یبطلہ سواءٌ کان الاقرار بما یحتملُ الفسخ او بما لا یحتملہ لانّ الھزل یدل علی عدم المخبر بہ۔

ترجمہ وتشریح

نکاح اور طلاق اور یمین کے سلسلے میں یہ بات بتلائی گئی تھی کہ ان چیزوں کا ہزل کے ساتھ نام لینے والا دراصل سبب کو پسند کرتا ہے۔ اور مسبب پر راضی بھی ہے یعنی فقط طلاق اور نفظ عتاق اور الفاظ یمین جو اسباب ہیں اس ہزل کرنے والے سے اس اسباب کو رضامندی کے ساتھ اختیار کیا ہے۔ البتہ وہ ان اسباب کے حکم کو پسند نہیں کرتا ہے۔ وہ اس حکم کے اسباب پر راضی نہیں مگر اتفاق ہے کہ ان اسباب کا حکم نہ تو رد ہو سکتا ہے اور نہ تراخی ہو سکتا ہے لہٰذا ہزل کے باوجود طلاق واقع ہوگی اور ہزل باطل ہو جائے گا۔ مصنفؒ اس بات کو مضبوط کرنے کے لئے کہ یہ اسباب تراخی نہیں ہوتے ہیں۔ الا تریٰ انہم لا یحتمل خیار الشرط کے الفاظ فرما رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے بیویوں کو طلاق دی اور کہدیا الخیار الیٰ ثلثۃ ایام تو خیار باطل ہو جائے گا اور طلقت کے کہتے ہی طلاق پڑ جائے گی۔

اب مصنفؒ ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں کہ جن میں ہزل ممکن ہے اصل کے اندر یا بدل کے اندر مقدر کر کے اندر

یا جنس کے اندر مگر وہ چیز بھی ایسی ہو کہ مال ہی ان میں مقصود ہو یعنی اگر مال کا ذکر نہ کیا جائے تو مال واجب نہیں ہوتا لیکن جب مال کا ذکر کیا گیا اور مال کی شرط لگادی گئی تو معلوم ہوا کہ مال ہی مقصود ہے جیسے مثلاً خلع عتق علی المال الصلح عن الدم العمد تو جب کتاب الاکراہ میں ذکر کیا گیا ہے خلع کے بارے میں کہ طلاق واقع ہو جاتی ہے اور مال لازم ہو جاتا ہے اور مال کے لازم ہونے میں تراخی نہیں ہوتی کیونکہ وہی تو مقصود تھا اور یہ مسلک حضرت امام ابویوسفؒ اور حضرت امام محمد رحؒ عنہ کا ہے اس لئے کہ خلع ان کے نزدیک خیار الشرط احتمال ہی نہیں رکھتا ہے ۔

وہ چیزیں کہ جن میں مال مقصود ہے اگر کسی شخص نے ان میں ہزل کیا ہے تو ان چیزوں کا وقوع ہو جاتا ہے اور مال لازم ہو جاتا ہے اور مثال کے طور پر خلع میں طلاق واقع ہو جاتی ہے اور مال لازم ہو جاتا ہے اور یہ مسلک حضرات صاحبین کا ہے ۔ ہزل خلع کے اندر ایسا ہے کہ جیسا کہ خلع میں خیار الشرط اور ان دونوں حضرات کے نزدیک خلع خیار الشرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا ہزل کا بھی احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا ہزل باطل اور معاملہ درست اور طلاق واقع اور مال لازم اور خلع کو ہم نے بطور مثال پیش کیا تھا ورنہ واقعہ یہ ہے کہ ایسے تمام معاملات کہ جن میں مال مقصود ہوتا ہے عاقدین نے یا میاں بیوی نے چاہے تو اصل عقد کے اندر ہزل کیا ہو مثلاً بیع کرنا نہیں چاہیے لوگوں کے سامنے بطور ہزل بیع کر رہے ہیں چاہے مقدار بدل میں ہزل کیا ہو مثلاً دو ہزار میں معاملہ نہیں چاہیے مگر لوگوں کے سامنے دو ہزار میں بطور ہزل معاملہ کر رہے ہیں ان عاقدین اور میاں بیوی نے جنس بدل کے اندر ہزل کیا ہو مثلاً دیناروں سے بیع نہیں چاہیے مگر لوگوں کے سامنے بطور ہزل دیناروں سے بیع کر رہے ہیں تو ایسی تمام چیزوں میں جن میں مال مقصود تھا حضرات صاحبین کے نزدیک وہ چیز جن کا نام لیا ہے واجب ہو جائے گی اور ہزل باطل ہو جائے گا اور یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس کا جواب وصار کالذی یحتمل الفسخ سے دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کیا کہ اصل خلع بھی مؤثر نہیں لیکن ہزل کو بدل خلع میں مؤثر ہونا چاہیے اس لئے کہ بدل خلع مال ہے اور ہزل مؤثر فی الکمال ہوتا ہے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ خلع سے مقصود مال تھا پھر بھی خلع اصل ہے اور مال تابع ہے تو جب اصل ہزل میں یعنی خلع میں مؤثر ہو نہ سکا تو بدل میں جو تابع ہے کیسے مؤثر ہو سکتا ہے ۔

لہٰذا اس ہزل کی وجہ سے وہ بدل خلع بھی فسخ نہ ہوگا واجب ہوگا لیکن حضرت امام حنیفہؒ کے نزدیک میاں بیوی نے چاہے اصل عقد میں ہزل کیا چاہے مقدار بدل میں ہزل کیا ہے چاہے جنس بدل میں ہزل کیا ہے بہر حال طلاق عورت کے اختیار پر موقوف ہے اور امام صاحب کے نزدیک یہ ہزل خیار الشرط کے درجے میں ہے اور طلاق اختیار مرأۃ پر ہے اور طلاق میں امام صاحب کے نزدیک عورت کے اختیار پر معتبر ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیویوں کو کہا انت طالق ثلاثاً علی الف درہم علی انک بالخیار الیٰ ثلثۃ ایام تو طلاق واقع نہ ہوگی یہ حضرت امام صاحب کے مسلک میں اور ہزل خیار الشرط کے درجے میں ہے لہٰذا ہزل کی وجہ سے یہ تمام معاملات باطل ہو جائیں گے واقع نہ ہوں گے اور تحقیق کے صراحتاً ذکر کیا گیا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جامع الصغیر میں خیار الشرط کے بیان میں جبکہ خیار الشرط عورت کو مل رہا ہو کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور مال بھی واجب نہ ہو مگر یہ کہ عورت چاہے تو طلاق کا اختیار بھی واقع ہو جائے گا اور مال بھی لازم ہو جائے گا یعنی عورت نے تین دن میں طلاق کو اختیار کر لیا تو وقوع طلاق ہے اور وجوب مال بھی ہے پس صورت ہزل میں بھی یہی معاملہ ہے لیکن خیار الشرط فی البیع مقدر بالثلث ہے اس لئے کہ وہی منصوص ہے اور خلاف قیاس ہے اور خیار الشرط فی الخلع غیر مقدر بالثلث ہے اور کچھ خلع کی بات نہیں اس جیسی جتنی چیزیں ہیں جن

یں مال مقصود ہے امام صاحب کے نزدیک ہزل خیار الشرط کے درجے میں ہیں اور غیر مقدر بالثلث ہے پھر اس تفصیل
کے بعد یہ یاد رکھئے کہ عمل بالموافقت یعنی معاملہ معاملے پر عمل کرنا واجب ہے ان چیزوں میں جن میں ہزل مؤثر ہوتا ہے
اور وہ چیزیں جن میں ہزل مؤثر ہوتے ہیں وہ محتمل النقض ہوتے ہیں بشرطیکہ عاقدین یا میاں بیوی البناء علی المواقفت پر
متفق ہوں خلاصہ یہ نکلا کہ عاقدین اس پر متفق ہیں کہ ہم دونوں نے معاملہ کی بنا رکی تھی اور وہ معاملہ ایسا تھا کہ جن میں
ہزل مؤثر ہوتا ہے یعنی محتمل النقض بھی تھا تو ایسی صورت میں مواصعت اور معاملہ پر عمل واجب ہے اور اگر عاقدین
اور میاں بیوی دونوں اس پر متفق ہوگئے کہ ہم نے ایسی ہی بکواس کی تھی اور ہمارے سامنے کوئی چیز موجود نہ تھی جد میں
ملحوظ تھا اور نہ ہزل میں ملحوظ تھا یا عاقدین دونوں مختلف ہوگئے ایک کہتا ہے کہ جد کو ہم نے ملحوظ کیا تھا اور دوسرا کہتا
ہے کہ ہم نے تو ہزل اختیار کیا تھا تو ایسی صورت میں بھی یعنی دونوں شکلوں میں معاملہ واجب ہوگا۔ بالاتفاق ائمہ
ثلاث کے نزدیک حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب میاں بیوی نے کہا کہ لم یحضر ہما شئی تو اب مجبوراً ان
میاں بیوی یا عاقدین کے معاملے کو جد پر محمول کرلیا جائے گا اور اگر میاں بیوی یا عاقدین میں اختلاف تھا جد اور ہزل کے
بارے میں تو جو اُن میں سے جد کا مدعی ہے اس کے قول کو ترجیح دیدی جائے گی اور حضرات صاحبین کے نزدیک معاملہ
کا وقوع اور مال کا وجوب اس لئے ہوگا کہ ان کے نزدیک ہزل سرے سے باطل ہے اور مسمّٰی اور مذکور معتبر ہے لیکن جب وہ
میاں بیوی یا عاقدین متفق ہوں اس بات پر کہ ان کے سامنے کوئی چیز موجود نہ تھی یا ہزل اور جد میں مختلف ہوں تو اذا لم
یحضر ہما شئی میں جد پر محمول کیا جائے گا اور اذا اختلفا میں قول بنایا جائے گا اس شخص کا قول جو جد کا مدعی ہے برخلاف
حضرات صاحبین کہ ہم ان کے نزدیک یہ توضیح نہیں ان کے نزدیک سبھی معاملہ واقع اور مال واجب ہے مگر ہزل کے
باطل ہونے کی وجہ سے اور اقرار کے اندر بھی ہزل ہوسکتا ہے لیکن اقرار کے اندر جو ہزل ہوگا وہ اقرار کو باطل کردے گا
چاہے ان چیزوں کا اقرار ہو جو محتمل الفسخ ہیں جیسے بیع اور چاہے ان چیزوں کا اقرار ہو جو محتمل الفسخ نہیں ہے جیسے
نکاح اور طلاق اس لئے کہ ہزل سے جن چیزوں کی خبر دی گئی، وہ اس کے معدوم پر دلالت کررہی ہے۔

وكذالك تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد يبطله الهزل لانه
من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذالك ابراء الغريم واما الكافر
اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرّأ عن دينه هازلا يجب ان يحكم بايمانه
كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الردّ والتراخي واما السفه
فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب الحجر
اصلاً عند ابي حنيفةؒ وكذا عند غيره فيما لا يبطله الهزلُ لانه مكابرة
العقل بغلبة الهوى فلم يكن سبباً للنظر ومنع المال عن السفيه
المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه او غير معقول
المعنى فلا يحتمل المقايسة واما الخطاء فهو نوع جعل عذراً صالحاً
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى
قيل ان الخاطى لا يأثم ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لكنه لا ينفك

عن ضرب تقصیر یصلح سبباً للجزاء القاصر وهو الکفارة وصح طلاقه عندنا ویجب ان ینعقد بیعه کبیع المکره واما السفر فهو من اسباب التخفیف یؤثر فی قصر ذوات الاربع وفی تاخیر الصوم لکنه لما کان من الامور المختارة ولم یکن موجباً ضرورة لازمة قیل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقیم فسافر لا یباح له الفطر بخلاف المریض ولو افطر کان قیام السفر المبیح شبهة فی ایجاب الکفارة ولو افطر ثم سافر لا یسقط عنه الکفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا ۔

ترجمہ وتشریح

جس طرح ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے اسی طرح ہزل طلب اور اشہاد کے بعد تسلیم الشفعہ کو باطل کر دیتا ہے ۔ ایک شخص نے زمین بیچی ہماری زمین سے ملی ہوئی اس کی زمین تھی ہمیں اس پر شفعہ کا حق قائم ہے یعنی پہلے خریدار ہم ہیں اگر ہم نہ خریدیں تو دوسرا خرید سکتا ہے مگر شفعہ کے حق کو قائم کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جیسے ہی ہمیں اس زمین کے فروخت ہونے کی خبر ملی ہم نے دو کو گواہ بنالیا کہ ہم خریدار ہیں ہمارا حق پہلے ہے یا اس خبر کے ملتے ہی ہم فوراً اٹھ کھڑے ہوئے اور مالک کے دروازے پر جاکر یا اس زمین پر جاکر ہم نے بآواز بلند کہا کہ اس زمین کو ہم خریدیں گے ہمارا اس پر حق ہے اب وہ مالک ہماری مرضی کے بغیر کسی اور کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا ہے ہمیں بیچے گا اس کے بعد ہم نے اپنا حق مالک کو سپرد کر دیا اور اپنے حق سے دست بردار ہوگئے مگر ہزل کے ساتھ تو یہ ہزل اس حق سے دست برداری کو باطل کر دے گا اور حق شفعہ قائم رہے گا اس لئے کہ یہ ہزل ما یبطل بخیار الشرط کے جنس سے ہے (تشریح) اگر اشہاد اور طلب کے بعد کسی شخص نے حق شفعہ کو تین دن کے شرط خیار کے ساتھ تسلیم کر دیا تو اس کا تسلیم کرنا باطل ہے اور اس کا حق شفعہ قائم رہے گا اس لئے کہ یہ تسلیم کرنا راضی بالحکم پر موقوف ہے اور خیار شرط راضی بالحکم کے لئے مانع ہے اور ہزل بمنزلہ شرط خیار ہے عدم رضا کی بناء پر اور اسی طرح مقروض کو ہزل کے ساتھ بری الذمہ قرار دے دینا باطل ہے اور قرض اس مقروض کے ذمے باقی رہے گا لیکن اگر کافر نے بظاہر کلمۂ اسلام کا تکلم کیا اور اپنے دین کفر سے ہزل کے ساتھ برأت کا اظہار کیا تو واجب ہے کہ اس کافر کے ایمان کا حکم احکام دنیا میں لگا دیا جائے بالکل اسی طرح جیسے زبردستی کسی سے کلمۂ اسلام کہلایا گیا ہو اس کے بھی ایمان کا حکم لگا دیا جائے گا اس لئے کہ یہ ہزل اور یہ اکراہ ایک طرف اور اجراء کلمۂ اسلام بمنزلہ انشاء ایک طرف اور جو جبر انشاء ہوتی ہے اس کا حکم نہ رد کیا جا سکتا ہے نہ اس میں تراخی اور نہ تاخیر ہوتی ہے ۔ اور بہرحال عقل کا ہلکا ہونا اور عقل میں اضطراب کا ہونا (تبذیر المال علی خلاف مقتضی العقل والشرع) پس یہ چیز اہلیت کے لئے بالکل مانع نہیں نہ اہلیت خطاب کو منع کرتی ہے اور نہ اہلیت وجوب کو منع کرتی ہے بلکہ احکام شریعت میں سے کسی چیز کو نہیں روکتی ہے اور اس شخص پر کوئی رکاوٹ اور ممانعت قائم نہیں کی جائے گی حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک باطل اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ دوسرے حضرات مالا یبطلہ الہزل میں، اس پر کوئی رکاوٹ نہیں قائم کی جائے گی البتہ مایبطلہ الہزل میں اس پر رکاوٹ قائم کر دی جائے گی اس پر نظر رحمت کرتے ہوئے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ

یوں کہتے ہیں کہ یہ سفیہ ہونا مبذل المال ہونا عقل پر غلبۂ خواہش کو غالب کر دیتا ہے لہٰذا یہ نظر رحمت کا سبب نہیں اس پر اشکال پیدا ہوا کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک السفیہ المبذل کو اسکا مال اوائل بلوغ میں نہیں دیا جاسکتا ہے اور یہاں وہ فرما رہے ہیں کہ اس پر کوئی حجر قائم نہیں کیا جاسکتا ہے ان دونوں اقوال میں تو تضاد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول بلوغ میں سفیہ کے مال کو اس سے روکنا یا تو سزا ہے یا غیر المعقول المعنیٰ ہے لہٰذا اس سن رشد یعنی پچیس ۲۵ سال کی عمر میں پہنچ جائے تو اس سزا یا غیر المعقول المعنیٰ پر قیاس کرکے اس کے مال کو روکا نہیں جاسکتا اور بہر حال خطا بلا قصد تام صواب کی ضد ہے خطاء کار کا ارادہ ہوتا ہے کہ میں شکار کروں مگر ترک احتیاط کی بناء پر تیر بجائے ہرن کے انسان کو لگ گیا تو قصد تو تھا ضرور رہا ں تام نہیں تھا یہ خطا ایک ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر بنایا جاسکتا ہے جو اللہ کے حق کو ساقط کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے بشرطیکہ اجتہاد کے بعد یہ غلطی ہوتی ہو اور اسی وجہ سے اس خطاء کی عقوبت اور سزا میں شبہ پڑجاتا ہے یعنی ایک انسان خطاءً مقتول ہوگیا تو یہ خاص گنہگار نہیں اور فدیہ اور قصاص کے ساتھ اس پر کوئی مواخذہ نہیں کیا جائے گا لیکن ضرب تقصیر تھوڑی سی کوتاہی سے الگ نہیں ہے یہ بات چنانچہ جزاءً قاصر کے لئے یہ خطاء سبب بن سکتی ہے اور وہ جزاء قاصر کفارہ ہے کہ صورۃً عبادت ہے ومعنیً عقوبت ہے اور خاطی کی طلاق ہمارے نزدیک درست ہے بیوی سے کہہ رہا تھا کہ چائے پلاؤ اور نکل گیا تجھے طلاق تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ انشاء ہے اور خطاءً معنیً معاملہ نہیں ہے اور واجب ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہوجائے جیسا کہ مکرہ کی بیع منعقد ہوجاتی ہے اور بہر حال سفر تو وہ احکام کے تخفیف کے اسباب میں سے ایک سبب ہے چنانچہ چار رکعتوں والی نمازیں ظہر وعصر وعشاء کو قصر میں تبدیل کر دیتا ہے اور روزوں کو الی عدت من ایام اخر مؤخر کر دیتا ہے لیکن سفر ایسے امور میں سے ہے جو اختیار سے کئے جاتے ہیں اور کسی ضرورت لازمہ کو زبردستی واجب کرنے والی نہیں ہے سفر اسی بناء پر کہا گیا کہ ایک شخص نے صبح کی اس حال میں کہ وہ روزے دار تھا اور وہ مسافر تھا یا صبح کی اس حال میں کہ وہ روزے دار تھا اور مقیم تھا لیکن پھر سفر کرلیا یعنی اپنے اختیار سے کرلیا تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے اس لئے کہ وجوب روزہ اس پر قائم ہوچکا ہے روزہ شروع کرنے کی بناء پر اور کوئی ضرورت نہیں ہے سفر کی یا افطار کی برخلاف مریض کے کہ مرض اللہ کی طرف سے ایک ضرورت اور مجبوری ہے اس میں افطار کی اجازت ہے اور روزے کی یہ دو۲ شکلیں بتلائی اگر اس روزے دار نے افطار کرلیا تو سفر کا قائم رہنا مباح کرنے والا ہے اس شبہ کو تو کفارہ کو واجب ہونے میں پیش آتا ہے لہٰذا اس شخص پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور یہ شبہ کفارے کے وجوب کو ختم کر دے گا اور اگر افطار پہلے کرلیا پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا برخلاف اس صورت کے جبکہ افطار کرلیا اور بعد میں بیمار ہوا تو بھی کفارہ نہیں کیونکہ بیماری اللہ کی طرف سے ہے گویا کہ اس نے بحالت بیماری افطار کیا ہے اور سفر اپنے اختیار سے تھا۔

وامّا الاكراه فنوعان كاملٌ يُفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يُعدم الرضاء ولا يوجب الالجاء والاكراه بجملته لاينافي الاهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترىٰ انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم فيه مرة ويوجر

اخریٰ فلا رخصۃ فی القتل والجرح والزنا بعذر الاکراہ اصلاً واحظر مع الکامل منہ فی المیتۃ والخمر والخنزیر ورخص فی اجراء کلمۃ الکفر وافساد الصلوٰۃ والصوم واتلاف مال الغیر والجنایۃ علی الاحرام وتمکین المرأۃ من الزنا فی الاکراہ الکامل وانما فارق فعلہا فعلہ فی الرخصۃ لانّ نسبۃ الولد لا تنقطع عنہا فلم یکن فی معنی القتل بخلاف الرجل ولہٰذا اوجب الاکراہ القاصر شبہۃً فی درء الحد عنہا دون الرجل فثبت بہٰذہ الجملۃ ان الاکراہ لا یصلح لابطال شیئ من الاقوال والافعال جملۃ الا بدلیل غیرہ علیٰ مثال فعل الطائع وانما یظہر اثر الاکراہ اذا تکامل فی تبدیل النسبۃ واثرہ اذا قصر فی تفویت الرضاء فیفسد بالاکراہ ما یحتمل الفسخ ویتوقف علی الرضاء مثل البیع والاجارۃ ولا یصح الاقاریر کلہا لان صحتہا تعتمد قیام المخبر بہ وقد قامت دلالۃ عدمہ واذا اتصل الاکراہ بقبول المال فی الخلع فان الطلاق یقع والمال لا یجب لان الاکراہ لعدم الرضاء بالسبب والحکم جمیعًا والمال ینعدم عند عدم الرضاء فکانّ المال لم یوجد فوقع الطلاق بغیر مال۔

ترجمہ وتشریح

اور بہرحال اکراہ پس اس اکراہ کی دو قسمیں ہیں نمبر ایک اکراہ کامل جو اختیار کو فاسد کرتا ہے اور رضامندی کو معدوم کرتا ہے اور الجاءؒ یعنی اضطراب کو واجب کرتا ہے۔ نمبر دوؔ اکراہ قاصر جو رضامندی کو معدوم کرتا ہے لیکن اختیار کو فاسد نہیں کرتا ہے اور الجاء یعنی اضطراب کو واجب بھی نہیں کرتا ہے اور اکراہ کسی طرح کا بھی ہو بہرحال اہلیت کے لئے منافی نہیں نہ اہلیت ادا کے لئے۔ نہ اہلیت وجوب کے لئے کسی کے منافی نہیں نیز اکراہ کسی طرح کا ہو وہ خطاب شریعت کی وضع کو یعنی سکوت کو کسی حال میں بھی واجب نہیں کرتا ہے اس لئے کہ مکرہ وہ شخص ہے جس کی آزمائش خدا کی طرف سے ہوتی ہے اور ابتلاء آزمائش میں خطاب یقینی طور پر موجود ہوتا ہے آزمائش کی تائید کے لئے الا تریٰ انہٗ متردد فرما رہے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے کیا نہیں دیکھتے ہیں آپ کہ جس کام پر اس شخص کو مجبور کیا گیا ہے اس کام کے کرنے میں وہ شخص متردد ہے فرض کے درمیان (جیسے کہ اکراہ کیا گیا ہو اکل میتہ پر قتل کے ذریعے سے اس وقت اس شخص پر میتہ کا کھانا فرض ہو جاتا ہے اور اگر صبر کیا اور نہ کھایا یہاں تک کہ مر گیا تو گناہگار ہوگا) اور اباحت کے درمیان (جیسا کہ اکراہ کیا گیا ہو رمضان کے دن میں افطار کرنے پر پس اس وقت اس کے لئے افطار مباح ہوگا) اور رخصۃ کے درمیان (جیسا کہ جب اکراہ کیا گیا ہو کلمۂ کفر کو اپنی زبان پر جاری کرنے کے لئے پس اس وقت اس کو رخصت دیدی جائے گی اجراء کلمۃ الکفر علیٰ لسانہ کی اس شرط کے ساتھ اس کے دل میں تصدیق ایمان موجود ہو) (مباح میں حرمت ختم ہو جاتی ہے رخصت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے) اور الاقدام علی ما اکرہ علیہ کے اندر کبھی وہ مکرہ گناہگار ہوگا اور کبھی معذور ہوگا

ع یعنی اصلا اس کی اجازت نہ ہوگی۔

چنانچہ مکرہ کے لئے قتل اور زخمی کرنا اور زنا کے اندر کوئی رخصت نہیں ہے اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل ہی!
یہ تینوں حظر کے مناسب ہیں یعنی اس چیز کی مثالیں ہیں جو اکراہ کے بعد بھی ممنوع ہے اور اکراہ کامل کے وقت کوئی ممانعت نہیں ہے میتہ میں اور خمر میں خنزیر میں کیونکہ بوقت اکراہ کامل ان چیزوں کی حرمت منتفی ہوجاتی ہے اور مکرہ کو رخصت دی گئی ہے اجراء کلمۃ الکفر کی افساد الصلوٰۃ کی افساد الصوم کی اتلاف مال غیر کی اور جنایۃ علی الاحرام کی مگر یہ صرف رخصت ہے ان کی حرمت ختم نہیں ہوتی یہاں تک کہ اگر صبر کرے گا اور مقتول ہوجائے گا تو شہید ہوگا اور رخصت دی گئی ہے عورت کو کہ وہ کسی مرد کو زنا کے لئے اپنے اوپر بوقت اکراہ کامل قادر کرے (مگر مرد کو رخصت نہیں دی گئی ہے) (مرد کو رخصت اس لئے نہیں دی گئی ہے کہ اس کے نطفہ کا ضائع ہونا قتل کے مترادف ہے اور نسل کو منقطع کرنا ہے اور عورت اگر اپنے اوپر قادر کرلیتی ہے تو اس سے نسب اور نسل منقطع نہیں ہوتی ہے) اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے رخصت میں الگ ہے اس لئے کہ نسب ولد عورت سے منقطع نہیں ہوتا ہے پس عورت کا قتل مانع قتل میں نہیں برخلاف مرد کے اس فعل کے مانع قتل میں ہے اور اکراہ کامل میں جب عورت کو زنا پر قادر کرلینے کی مرد کو رخصت دی گئی اور مرد کو نہیں دی گئی تو اس سے اور ایک بات واجب ہوتی کہ اگر اکراہ قاصر ہو اور عورت زنا کرالے تو عورت سے حد کو مندفع کرنے کا شبہ پیدا ہوجائے گا لیکن مرد سے نہیں ان تمام باتوں سے ثابت ہوا کہ اکراہ منافی اہلیت نہیں اور خطاب کو ساقط نہیں کرتا اور اقوال میں سے کسی قول کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جیسے کہ طلاق اور عتاق یہ قول کی مثال ہے اور افعال میں سے بھی کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جیسے کہ قتل اور اتلاف المال یہ فعل کی مثال ہے مگر کسی ایسی دلیل کی بناء پر جو قول اور فعل میں تغیر پیدا کردے تو اور بات ہے جیسا کہ طائع یعنی رضامندی کے کام کرنے والے کی بات ہے فعل الطائع باطل نہیں بلکہ معتبر ہے اور اس کو دلیل معتبر لاحق ہوجائے تو واقع معتبر نہیں اسی طرح مکرہ کے متعلق ہے اثر اکراہ دو چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے چنانچہ اگر اکراہ کامل ہوجائے تو تبدل نسبت میں ظاہر ہوتی ہے یعنی اب فعل منسوب مکرہ کی جانب ہوجاتا ہے جبکہ پہلے مکرہ کی طرف منسوب ہو رہا ہے اور اثر اکراہ کا ظہور ہوتا ہے جبکہ اکراہ قاصر ہو اس کے اندر الجاء نہ ہو یہ ظہور رضامندی کے فوت ہونے میں ہوتا ہے اس قاعدہ کلیہ پر تفریع یہ ہے کہ اکراہ کامل ہو یا قاصر اس سے مایحتمل الفسخ اس وقت ویتوقف علی الرضا فاسد ہوجاتے ہیں یعنی وہ چیزیں جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہوں اور رضامندی پر موقوف ہوں اکراہ کامل قاصر میں دونوں سے فاسد ہوجاتے ہیں۔ جیسے بیع اور اجارہ کے تصرفات بوقت اکراہ کامل وقاصر فاسد طور پر نافذ ہوں گے اور اکراہ کامل ہو یا قاصر ہو تمام اقرار کو بالکل صحیح نہ ہوں گے چاہے فسخ کا احتمال رکھتے ہوں چاہے نہ رکھتے ہوں اس لئے کہ اقراروں کا صحیح ہونا ٹیک لگاتا ہے اس چیز کے قائم ہونے پر جس کی خبر دی گئی اور اس چیز کی معدوم ہونے کی دلیل قائم ہوچکی ہے اور وہ ہے اکراہ لہٰذا قول اقرار اکراہ سے درست نہیں واذا اتصل الاکراہ معطوف ہے اور لایصح پر یعنی صحیح نہ ہوگا جبکہ اکراہ متصل ہوگیا قبول مال کے ساتھ خلع کے اندر چاہے یہ اکراہ کامل تھا یا قاصر تھا تو خلاف واقع ہوگا، اور مال واجب نہ ہوگا (ایک کام مرد کا ہے طلاق دینا اور ایک کام عورت کا ہے طلاق کے عوض میں مرد کو روپیہ دینا مرد نے اپنا کام رضامندی سے کیا اور عورت سے اکراہ کے ساتھ اقرار مال کرایا) تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب نہ ہوگا اس لئے کہ اکراہ رضا بالسبب والحکم سب کو معدوم کرتا ہے یعنی بوقت اکراہ عورت کی نارضامندی سبب اور حکم

(یعنی عقد خلع سے) ظاہر ہے اور اس کے حکم یعنی وجوب مال سے بھی عورت کی نارضامندی ظاہر ہے اور مال نارضامندی سے معدوم ہوجایا کرتا ہے پس گویا کہ مال کا تذکرہ نہ پایا گیا پس واقع ہوجائے گی طلاق مال کے بغیر۔

كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار على مامرّ واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلةً لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى المكره ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسدُ في معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار آلةً للمكره فيما يحتمل ذالك اما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد و ذالك مثل الاكل والوطى والاقوال كلها فانه لا يتصور ان ياكل الانسان بفم غيره وان يتكلم وكذالك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلةً لغيره الا ان المحل غيرُ الذي يلاقيه الاتلاف صورةً۔

ترجمہ و تشریح

اور الاکراہ بقبول فی الخلع ایسا ہے جیسا کہ صغیرہ کی طلاق علی مال یعنی جبکہ نابالغ بچی کو اس کے شوہر نے مال پر طلاق دی تو اس بچی کی طلاق خود اس بچی کے قبول کرنے پر موقوف رہے گی اور جب وہ بچی قبول کرلے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی قبول کرنے کی وجہ سے مگر اس بچی پر مال لازم نہ ہوگا بالکل اسی طرح حکم الاکراہ بقبول مال فی الخلع میں ہے جس کا بیان گزرچکا ہے برخلاف ہزل مصنفؒ کے الفاظ بخلاف الہزل اصل میں ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اکراہ ملحق ہے ہزل کے ساتھ طلاق میں تو واجب ہے یہ بات کہ مال الگ نہ ہو طلاق سے جبکہ عورت پر خلع میں اکراہ کیا گیا ہو جیسا کہ مال الگ نہیں ہوتا ہے الہزل بالخلع میں بالاتفاق چنانچہ حضرت ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت نے ہزل بالخلع میں اپنے اوپر مال کو لازم نہیں کیا اور ہزل بالخلع کے معاملے کو قبول نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور مال بھی لازم نہیں ہوتا ہے (کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت نے ہزل بالخلع کیا ہے تو یہ عورت کی جانب میں مثل شرط خیار ہے جیسا کہ ہزل کے بیان میں گزرگیا)، اور حضرات صاحبین کے نزدیک ہزل بالخلع میں طلاق بھی واقع ہوتی ہے اور مال بھی لازم ہوتا ہے بلاتوقف جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہزل اور اکراہ میں فرق ہے کہ ہزل رضا بالحکم تو نہیں ہوا تھا اور اکراہ میں مال الگ ہوجاتا ہے اور فرق یہ ہے کہ ہزل میں مال الگ نہیں ہوا تھا مگر رضا بالسبب ضرور ہوتی ہے اور اکراہ میں نہ رضا بالسبب ہوتی ہے نہ رضا بالحکم ہوتی ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے اور جب اکراہ کامل ان افعال میں اپنے غیر کا آلہ بن جائے جیسے کسی کی جان کو ختم کردینا اور کسی کے مال کو ضائع کردینا کسی دوسرے کے حکم سے تو ایسے افعال مکرہ کی طرف منسوب ہوں گے اور اس مکرہ کی جانب ان افعال کا حکم لازم ہوگا اس لئے کہ اکراہ کامل مکرہ کی اختیار کو فاسد

کر دیتا ہے اور مکرہ کا اختیار فاسد مکرِہ کے اختیار صحیح کے مقابلے میں کالعدم ہے پس ایسی صورت میں عدم الاختیار
کے منزلہ میں آگیا اور مکرہ کے لئے آلہ بن گیا ان افعال کے اندر جن میں مکرہ آلہ غیر بننے کا احتمال نہ رکھتا ہو (وہ
کچھ افعال میں اور تمام اقوال میں) تو پھر مکرہ کی طرف فعل کی نسبت مستقیم و درست نہیں ہوتی ہے بلکہ فعل مکرہ
کی طرف منسوب ہوتا ہے اور ایسے افعال میں حکم کا مستحق بننے کی اندر اختیار صحیح اور اختیار فاسد میں معارضہ
اور مقابلہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ تو اس پر حکم مکرہ کا اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوتا ہے اور یہ افعال میں کھانے
اور وطی کرنے کے مثل ہے کوئی دوسرے کے منہ سے نہیں کھا سکتا کوئی دوسرے کے عضو سے وطی نہیں کرسکتا اور
یہ تمام اقوال ہیں جیسا کہ طلاق اور عتاق مثلاً جو قول جس کے مُنہ سے نکلے گا اس کا ہوگا کوئی دوسرے کے منہ سے
بول نہیں سکتا کیونکہ تصور نہیں ہوتا ہے کہ کوئی انسان اپنے غیر کے منہ سے کھائے یا بات کرے (ایسے افعال میں حکم
مکرہ کی طرف منسوب ہوگا اور بالکل اسی طرح یعنی جن افعال میں مکرہ آلۂ غیر بننے کا احتمال نہیں رکھتا ہے معاملہ
کیا جائے گا اسی طرح جبکہ نفس فعل تو ایسا ہے جس میں تصور ہوتا ہے ذاتِ فعل کو دیکھ کر کہ فاعل اس میں
شائد آلۂ غیر بن جائے مگر یہ حقیقت ہے کہ الفعل المکرہ علیہ کا محل اس چیز کا غیر ہے جس سے اتلاف اور ہلاکت
صورۃً ملاقات کر رہی ہے یعنی اگر اس مکرہ کو اس فعل میں آلۂ غیر بنا دیا گیا تو الفعل المکرہ علیہ کا حکم تبدیل ہو
جائے گا۔

وكان ذالك يتبدل بان يجعل آلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذالك يقتصر على الفاعل لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذالك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو لا يصلح في ذالك آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل محل الجناية.

ترجمہ وتشریح

کہ اگر مکرہ کو مکرِہ کے لئے آلہ بنایا گیا تو الفعل المکرہ علیہ کا حکم بدل جائے گا (ایسی صورت میں حکم مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا) مثلاً ایک انسان مُحرِم پر
اکراہ کیا گیا قتل صید کے لئے تو یاد رکھئے کہ اگرچہ یہ قتل صید ایسا فعل ہے جس میں مکرہ آلۂ مکرِہ بن سکتا ہے
بالنظر الیٰ ذات الفعل لیکن یہ فعل فاعل یعنی مکرہ تک رکا رہے گا مکرِہ کی طرف نہ جائے گا اس لئے کہ مکرِہ نے
ابھارا ہے اس مکرہ کو اس بات پر کہ یہ مکرہ اپنے احرام پر جنایت کرے اس پر نہیں ابھارا کہ مکرِہ کے احرام پر
جنایت کرے (اگر اس قتل صید کو مکرِہ کی طرف منسوب کر دیا جائے تو جنایت علی الاحرام کا حکم مکرِہ کی طرف
ہو جائے گا اور یہ ہو نہیں سکتا ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے احرام پر جنایت کرے) اور وہ مکرہ اس جنایتِ
علی الاحرام نفسہ میں اپنے غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر اس مکرہ کو اس جنایتِ علی الاحرام

نفسہ میں آلۂ غیر بنا دیا گیا تو پھر محل جنایت مکرِہ کا احرام ہو جائے گا مکرہ کا احرام نہیں ہوگا اور اس صورت کے اندر مکرِہ کے مدعیٰ کے خلاف نہیں ہوگا مقصود اکراہ بھی باطل ہوگا وعوّد الامر الی المحل الاوّل الخ یعنی مجبوراً ایسی شکل میں معاملہ محل اوّل یعنی مکرہ کی طرف ہی لوٹا دیا جائے گا تو اس لا یعنی دور سے کیا فائدہ پہلے ہی اس فعل کو مکرہ کی طرف منسوب کر دیا جائے اور اسی وجہ سے یعنی جب مکرہ کی طرف فعل منسوب کرنے سے محل جنایت بدل جاتا ہو تو فعل مکرہ تک رکا رہے گا اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ المکرہ علی القتل گنہگار رہوگا کیونکہ اس نے ممنوع یعنی قتل مسلم کا قصد کیا ہے اور قصد ممنوع پر گناہ ہوتا ہے اور یہ قتل قاتل کے دین پر جنایت کو واجب کرے گا اور اس گنہگار ہونے میں یہ مکرہ علی القتل آلۂ غیر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا یعنی قتل تو اس نے کیا اور غیر گناہگار ہو جائے ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دوسرے کے دل کا ارادہ نہیں کر سکتا تھا اور یہاں دل محل جنایت ہے اور محل اثم ہے اگر مکرہ کو گناہگار بنایا جائے گا تو دوسرے کے دل سے ارادہ کرنا لازم آئے گا اور محل جنایت تبدیل ہو جائے گا۔

وکذالك قلنا فی المکرہ علی البیع والتسلیم ان تسلیمہٗ یقتصر علیہ لان التسلیم تصرف فی بیع نفسہ بالاتمام وهو فی ذالك لا یصلح آلۃ لغیرہ ولو جعل المکرہ آلۃ لغیرہ لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانہ حینئذٍ یصیر غصباً محضاً وقد نسبناہ الی المکرہ من حیث ہو غصب واذا ثبت انہ امر حکمی صرنا الیہ استقام ذالك فیما یعقل ولا یحس فقلنا ان المکرہ علی الاعتاق بما فیہ الحباء هو المتکلم ومعنی الاتلاف منہ منقول الی الّذی اکرهہ لانہ منفصل عنہ فی الجملۃ متحمل للنقل باصلہ وهذا عندنا وقال الشافعیؒ تصرفات المکرہ قولا تکون لغوا اذا کان الاکراہ بغیر حق لانّ صحۃ القول بالقصد والاختیار لیکون ترجمۃ عمّا فی الضمیر فیبطل عند عدمہ والاکراہ بالحبس مثل الاکراہ بالقتل عندہ واذا وقع الاکراہ علی الفعل فاذا تم الاکراہ بطل حکم الفعل عن الفاعل وتمامہ بان یجعل عذرا یبیح لہ الفعل فان امکن ان ینسب الی المکرہ نسب الیہ والا فبطل اصلاً وقد ذکرنا نحن ان الاکراہ لا یُعدم الاختیار لکنہ ینتفی بہ الرضاء او یفسد بہ الاختیار الی اخر ما قررناہ والذی یقع بہ ختم الکتاب ۞ ۞ ۞

ترجمہ وتشریح یعنی اسی وجہ سے کہ قتل صرف مرتکب قتل تک رکا رہتا ہے گناہ کے حق میں ہم نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس پر کسی شئی کے بیچنے پر اکراہ کیا گیا اور اس نے بیچ دیا اور پھر اس شئی کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر اکراہ کیا گیا اور اس نے سپرد کر دیا تو یہ بیچنا اور یہ سپرد کرنا دونوں صرف مکرہ پر رہیں گے اس لئے کہ سپرد کر دینا ایک تصرف ہے جو خود اس کی ذات کی بیع کی وجہ

سے ہوا ہے تو داس کے قتل سے ہوا ہے اور اتمام تک پہنچ گیا ہے چنانچہ قبضہ کرنے کے بعد مشتری کی ملک ثابت ہو جائے گی مگر ملک فاسد ہوگی۔ انعقاد بیع اس لئے ہوگا کہ بیع کا صدور اس کے اصل سے ہوا ہے اور فساد بیع اس لئے ہوگا کہ رضامندی فوت ہو رہی ہے اور وہ مکرہ اتمام بیع کے اندر اپنے غیر کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور اگر مکرہ کو اس فعل بیع اور اس فعل تسلیم میں آلہ غیر بنا دیا جائے تو محل بیع تبدیل ہو جائے گا یعنی مکرہ نے کہا تھا کہ مبیع میں تصرف کرو اور جب مکرہ کو غیر آلہ بنایا گیا تو گویا مکرِہ نے اس شئی کو غصب کرلیا اور وہ شئی مغصوب ہو گئی اور اس مکرِہ نے محل بیع میں نہیں بلکہ محل غصب اور مغصوب میں تصرف کیا اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ ہم نے مکرہ کو آلۂ غیر بنایا بلکہ وہ فعل جس میں اکراہ کیا گیا تھا وہ بھی بدل گیا مبیع کے لئے اکراہ کیا گیا تھا اور اب وہ فعل خالص غصب کے اندر تبدیل ہو گیا اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہر وہ فعل جس کا کرنے والا مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو اس کو مکرہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے بہ تسلیم المبیع علی المشتری اپنی مملوک اور مقبوض کو ضائع کر دینا ہے اور کھلا ہوا غصب ہے اور مرتکب اس میں آلۂ غیر ہے لیکن تم نے اے احناف اس بالاکراہ تسلیم کو اس مکرہ کی طرف مطلقاً منسوب کر دیا ہے اس اعتراض کا جواب دینے کے لئے مصنفؒ نے وقد نسبناہ الخ فرمایا جس کا مطلب یہ ہے کہ اس بالاکراہ تسلیم کو من حیث التصرف والاتمام مکرہ کی طرف منسوب کیا تھا لیکن من حیث بالغصب ہم مکرِہ کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اب اس کے بعد واذا ثبت کے الفاظ سے یہ ارادہ ہے کہ الاعتاق بالاکراہ کے حکم کو بیان ٹھہرایا جائے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے عتاق کرنے والا آلۂ غیر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں چنانچہ فرماتے ہیں اور جب ثابت ہو گئی یہ بات کہ انتقال الفعل من المکرَہ الی المکرِہ ایسا امر حکمی ہے جس کی طرف ہم لوٹ گئے ہیں اور امر حسی نہیں ہے تو مستقیم اور درست ہو جاتا ہے یہ انتقال ان چیزوں میں جو عقلاً پہچانی جاتی ہے لیکن حساً پائی نہ جاتی ہوں تو اس سے یہ بات ثابت ہونے پر ہم نے کہا کہ وہ شخص جس پر عتاق کے لئے اکراہ کیا گیا ہو اور ایسا اکراہ ہو کہ جس میں الجاءؒ اور اضطرار ہو اور یہ مکرہ اعتاق کے الفاظ کے لئے خود متکلم ہو تو پھر دو حکم ہوں گے نمبر ایک اعتاق اس مکرہ تک رکا رہے گا اس مُعتَق کا ولد اس مکرہ کے لئے ہوگا کیونکہ کسی انسان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ غیر کی زبان سے تکلم کرے البتہ مکرِہ کی وجہ سے جو اتلاف اور اہلاک کے معنیٰ پائے گئے ہیں وہ اسی شخص کی طرف منسوب ہو جائیں گے جس نے اعتاق کے لئے اکراہ کیا ہے اوپر ہم نے تسلیم کو مکرہ کی طرف منسوب کیا اور تسلیم کے اندر چھپے ہوئے غصب کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا یہاں ہم نے اعتاق کو مکرَہ کی طرف منسوب کیا اور اعتاق کے اندر چھپے ہوئے اتلاف کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا اس لئے کہ اعتاق اور اتلاف ایک دوسرے سے فی الجملہ ایک سی چیزیں ہیں کیونکہ اگر کوئی کسی کے غلام کو قتل کردے اتلاف تو ہوگا اعتاق نہ ہوگا اس بناء پر یہ اتلاف جو اس عتاق کے اندر پایا گیا اپنی اصل کے اعتبار سے منقول ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور یہ احکام جو ذکر کئے گئے وہ ہمارے نزدیک ہیں اور حضرت امام شافعیؒ نے ارشاد فرمایا کہ مکرہ کے تمام قول تصرفات جیسے طلاق جیسے عتاق جیسے بیع۔ جس میں بھی قول کی ضرورت پڑتی ہے اگر اکراہ ناجائز ہے تو سب باطل اور لغو ہے اس لئے کہ قول کی درستگی قصد اور اختیار سے ہوتی ہے تاکہ یہ قول اس بات کا ترجمہ بن جائے جو دل کے اندر ہے اور جب قصد و اختیار نہ ہوگا تو قول باطل ہو جائے گا اور حبس دائمی کے ذریعے سے اکراہ اکراہ بالقتل کی طرح ہے مکرہ سے اس کا قول اور فعل کو

باطل کرنے کے لئے حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اور جب اکراہ فعل پر واقع ہوچاہے ایسا فعل ہو جس کی نسبت مکرہ کی طرف ہوسکتی ہوچاہے نہ ہوسکتی ہو اور اکراہ تام اور مکمل ہوجائے تو پھر فاعل سے فعل کا حکم باطل ہوجاتا ہے اور مکرہ سے کوئی مواخذہ نہیں ہوگا اور اکراہ کا اتمام یہ ہے کہ ایسا عذر ہوجائے جو مکرہ کے لئے فعل کو شرعاً جائز کردے جیسے کہ قتل یا حبس دائم کے ذریعے سے اکراہ مال غیر کے ضائع کردینے پر پس اگر ممکن ہو یہ بات کہ منسوب کیا جاسکے مکرِہ کی طرف تو ا۔ مکرہ کی طرف منسوب کردیا جائے گا جیسا کہ اتلاف مال پر اکراہ کیا تو مکرِہ پر ضمان واجب ہوجائے گا ورنہ اگر مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو تو وہ فعل باطل ہوجائے گا جیسے رمضان کے روزے کے افطار کرنے پر اکراہ کیا گیا اس نے روزہ افطار کرلیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور ایسا ہوگا جیسا کہ بھول کر کھالیا اور ہم نے ذکر کیا ہے کہ اکراہ اختیار کو معدوم کرتا ہے لیکن اختیار کو بالکلیہ باطل نہیں کرتا ہے اور اس اکراہ سے رضامندی مستغنی ہوجاتی ہے چاہے اکراہ الجاء والا ہو چاہے الجاء والا نہ ہو اور اس اکراہ سے اختیار فاسد ہوجاتا ہے جبکہ اکراہ الجاء والا ہو اس آخر بیان تک جس کی تقریر ہم اوپر کرگئے ہیں اور وہ بیان کہ جس پر کتاب کا ختم واقع ہے وہ باب حروف المعانی ہے۔

باب حروف المعانی

فنشطر من مسائل الفقه مبنی علیها واکثرها وقوعًا حروف العطف والاصل فیه الواو وهی لمطلق الجمع عندنا من غیر تعرض لمقارنة ولا ترتیب وعلیه عامة اهل اللغة وائمة الفتوی وانما یثبت الترتیب فی قوله ان نکحتُها فهی طالق وطالق وطالق حتی لایقع به الا واحدة فی قول ابی حنیفة خلافاً لصاحبیه ضرورة ان الثانیة تعلقت بالشرط بواسطة الاولیٰ لا بمقتضی الواو وفی قول المولیٰ اعتقت هٰذه وهٰذه وقد زوجهما الفضولی من رجل انما بطل نکاح الثانیة لان صدر الکلام لا یتوقف علیٰ اخره اذا لم یکن فی اخره ما یغیر اوله وعتق الاولی یبطل محلیّة الوقف فبطل الثانی قبل التکلم بعتقها بخلاف ما اذا زوجه الفضولی اختین فی عقدتین فقال اجزت هٰذه وهٰذه حیث بطلا جمیعا لان صدر الکلام وضع لجواز النکاح واذا اتصل

به اخره سلب عنه الجواز فصار اخره في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب المشاركة في الخبر وذالك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة لان الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصاً فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذالك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار اليه في قوله جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي وابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر وللحربي انزل وانت امن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء ولا يامن الحربي مالم ينزل ∴ ∴ ∴

ترجمہ و تشریح

حروف المعانی اصل میں بحث لغوی ہے لیکن بعض احکام شرعیہ اس بحث سے متعلق ہیں اس لئے تتمیماً للفائدہ اس بحث کو ذکر کر دیا گیا ہے۔

حروف المعانی دراصل احتراز ہے حروف مبانی سے کہ حروف مبانی حروف ہجار کا نام ہے حروف معانی ان حروف کو کہتے ہیں جو افعال کے معنیٰ کو اسماء تک پہنچا دیں حروف معانی میں سے اکثر وقوعًا حروف عطف ہیں اس لئے کہ حروف عطف افعال اور اسماء سب پر داخل ہوتے ہیں برخلاف حروف جر اور کلمات شرط کے کہ حروف جر افعال پر داخل نہیں ہوتے ہیں اور حروف شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے ہیں اور حروف عطف میں اصل واؤ ہے اس لئے کہ بقیہ حروف عطف پر شرط کے علاوہ کسی معانی زائد پر دلالت کرتے ہیں اور وہ واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور اس کا کوئی تعلق معطوف اور معطوف علیہ کی مقارنت یعنی معیت فی الزمان سے نہیں ہوتا ہے اور واؤ کے ذریعے سے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان کوئی ترتیب بھی ہمارے نزدیک نہیں ہوتی ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں سے کسی کو تقدم فی الزمان حاصل نہیں ہوتا ہے اور عام اہل لغت اور ائمہ اربعہ کا فتویٰ یہی مسلک اور یہی مذہب ہے اور ایک اعتراض واقع ہوتا ہے اس کا جواب وانما یثبت الترتیب سے دے رہے ہیں تقریر اعتراض یہ ہے کہ کسی شخص نے کہا ان نکحتہا فہی طالق وطالق وطالق اور پھر نکاح کر لیا یعنی شرط طلاق پائی گئی تو اے احناف تمہارے قاعدہ کے مطابق تینوں طلاقیں بیک وقت پڑ جانا چاہیے لیکن ایک طلاق پڑتی ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کے لئے ہے تمہارے نزدیک بھی کیونکہ ترتیب کے ساتھ پہلی

طلاق پڑی اور پھر وہ محل طلاق نہ رہی اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دوسری اور تیسری طلاق کا وجود طالق وطالق کے اندر پوشیدہ ہے اس کا واسطہ شرط یعنی ان نکحتہا کے ساتھ مجلس اولیٰ یعنی فہی طالق کے ذریعے ہے اس لئے کہ بعد کا وطالق وطالق تو ناقص ہے جو محتاج ہے کامل کی طرف جانے کے لئے یعنی مجلس اولیٰ کی طرف جانے کے لئے لہٰذا ان نکحتہا فہی طالق اپنی جگہ ایک کامل جملہ تھا اس سے ایک طلاق پڑگئی اور اب وہ عورت محل طلاق پر نہیں ہے تو یہ ایک طلاق کا پڑجانا اس بیان کردہ وجہ سے ہے واؤ کے مقتضی نہیں یعنی واؤ نے ترتیب کے معنیٰ نہیں پیدا کئے ہاں صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں پڑجائیں گی اس لئے کہ موجب کلام اجتماع اشتراک ہے اور تمام طلاقیں بداہۃً شرط کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں یہ اعتراض حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تھا ایک دوسرا اعتراض ہے اس کا جواب دیا جارہا ہے ایک فضول مولوی نے دو باندیوں کا نکاح ایک آدمی سے خواہ مخواہ کردیا اور جب آقاؤں نے یہ سُنا تو کہا اعتقت ہٰذہٖ وہٰذہٖ تو اے احناف یا تو دونوں کا نکاح ہوجانا چاہیے یا تو دونوں کا نکاح باطل ہونا چاہیے تمہارے قاعدے کے مطابق لیکن تمہارے نزدیک پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہے یعنی تم بھی ترتیب کے قائل ہو آقا رنے اعتقت ہٰذہٖ کہا اس پہلی کا نکاح ہوگیا اور دوسری ابھی آزاد نہ ہونے پائی تھی تو لازم آرہا تھا حرہ پر امتہ سے نکاح کرنا اس لئے کہ دوسری کا نکاح باطل ہوگیا بہرحال تمہارے نزدیک بھی واؤ کے اندر ترتیب ثابت ہوئی تو اس کا جواب یہ ہے کہ واقع تو یہی ہے کہ دوسری کا نکاح باطل ہوگیا مگر اس کی وجہ یہ نہیں کہ واؤ میں ترتیب ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی اعتقت ہٰذہٖ ایک مکمل جملہ ہے جو آخر کلام یعنی وہٰذہٖ پر موقوف نہیں ۔ صدر کلام موقوف ہوجایا کرتا ہے آخری کلام پر جبکہ آخر کلام کے اندر اول کلام کے لئے کوئی مغیر ہو اور یہاں ایسا نہیں تو جب آقا رکے منہ سے اعتقت ہٰذہٖ نکلا اسی وقت پہلی باندی آزاد ہوگئی ابھی تک وہ ہٰذہٖ کا تکلم نہیں کرپایا تھا اور حرہ کی موجودگی میں امتہ سے نکاح ہو نہیں سکتا لہٰذا دوسری کا نکاح باطل ہے ۔ اور اب دوسرا اعتراض پیدا ہوا کہ اگر یہ بات اور تمہارا یہ جواب ہے اے احناف تو پھر ایک فضولی نے دو بہنوں کا دو عقد کے اندر کسی شخص سے نکاح کردیا اور اس شخص نے کہا اجزیت ہٰذہٖ وہٰذہٖ اور یہاں بھی صدر کلام کامل ہے غیر موقوف علی آخر الکلام ہے یہاں بھی آخر میں کوئی مغیر نہیں لہٰذا پہلی اجزت ہٰذہ میں جو پہلی ہے اس کا نکاح درست ہونا چاہیے اور ہٰذہٖ میں جو دوسری ہے اس کا نکاح باطل ہونا چاہیے اور تم اے احناف دونوں بہنوں کا نکاح باطل کرتے ہو تو معلوم ہوا کہ تم واؤ کے اندر مقارنت کے قائل ہو تو اس اعتراض کا جواب بخلاف ما اذا جوزہ الخ سے دیتے ہیں خلاصۂ جواب یہ ہے کہ صدر کلام یعنی اجزت ہٰذہٖ جواز نکاح کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب صدر کلام کے ساتھ آخر کلام یعنی وہٰذہٖ متصل ہوگیا تو صدر کلام سے جواز مسلوب ہوگیا تو اس تقریر کی بنا پر آخر کلام پہلے کلام کے حق میں بمنزلہ شرط و استثناء ہوگیا تغیر کے اعتبار سے اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ کامل ہوچکا ہے تو پھر دونوں جملوں میں خبر کے اندر مشارکت واجب نہیں ہوتی ہے جیسے کہ کسی کا قول ہٰذہٖ طالق ثلاثًا وہٰذہٖ طالق پہلا جملہ اپنی خبر کے ساتھ مکمل ہے لہٰذا پہلی پر تین طلاق اور عطف کے باوجود دوسرا جملہ خود اپنی خبر رکھتا ہے پہلے کا محتاج نہیں لہٰذا دوسری کو ایک طلاق اور شرکت فی الخبر تو جب واجب ہوئی تھی جب کلام ثانی خبر کی طرف محتاج ہوتا تھا جب کلام ثانی ناقص ہوتا تھا اور جب یہاں جملہ کامل ہے کلام ثانی کامل ہے تو دلیل شرکت

1 یعنی افتقار و احتیاج ختم ہوئی اور اسی وجہ سے کہ وجوب شرکت فی الخبر بوجہ الافتقار والاحتیاج ہوتا ہے ہم نے کہا ہے کہ وہ جملہ جو ناقص ہو اور غیر مقصود ہو وہ پہلے کا شریک بن جائے گا اس چیز کے اندر جس کے ساتھ پہلا جملہ مکمل ہے بعینہٖ اسی کے اندر یہاں تک کہ ہم نے کہدیا کہ اگر کسی نے کہا ان دخلت الدار فانت وطالق وطالق تو طلاق ثانی بعینہٖ اسی شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور اس طلاق ثانی کے لئے وہ شرط اول خود لوٹ کر آگئی اب پھر اعتراض ہوا کہ اے احناف تو تم کہتے ہو اس کا اعتراف کرتے ہو چنانچہ جاءنی زید وعمر میں یکدم ثانی یعنی وہ عمر کے ساتھ یعنی جاءنی کا نی نہیں سمجھتے ہو بلکہ مستقل ایک نیا جاءنی بتاتے ہو یعنی کلام ناقص تمہارے نزدیک پہلے کلام کا بعینہٖ شریک نہیں بلکہ استقلال کا مقتضی ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ قاعدہ تو یہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے مگر جاءنی زید وعمر میں یہ مصیبت ہوئی کہ دو آدمیوں کے لئے ان واحد مجی ٔ متصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے استقلال کی ضرورت ہوئی یہ الجمع والاشتراک واؤ کے معانی حقیقی تھے اور واؤ کے معانی مجازی استعارۃً ایسا حال ہے کہ جس کے اندر جمع کے معنیٰ بھی پائے جاتے ہیں اس لئے کہ حال جمع ہوتا ہے ذو الحال کے ساتھ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا حتّٰی اذا جاءوھا وفتحت ابوابھا یعنی یہاں تک کہ جب وہ آگئے اس جنت میں اس حال میں کہ کھلے ہوئے تھے اس جنت کے دروازے اور کسی شخص نے کہا غلام سے اَدِّ الی الفًا وانت حر اور کہا حربی سے انزل وانت آمنٌ تو واؤ حال کے لئے ہوگا یہاں تک کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادائیگی کے ساتھ اور حربی پر آمن نہ ہوگا جب تک اتر نہ آئے ۔

واَمَّا الفاء فانها للوصل والتعقیب ولهٰذا قلنا فیمن قال لامرأته ان دخلتِ هٰذهِ الدار فهٰذه الدار فانت طالق انّ الشرط اَنْ تدخل الثانیه بعد الاولیٰ من غیر تراخ وقد تدخل الفاء علی العلل اذا کان ذالك مما یدوم فیصیر بمعنی التراخی یقال ابشر فقد اتاك الغوث ولهٰذا قلنا فیمن قال لعبده اَدِّ الیَّ الفًا فانت حرٌ انّه یعتق للحال لانّ العتق دائم فاشبه المتراخی واَمّا ثمّ فللعطف علیٰ سبیل التراخی ثم ان عند ابی حنیفة التراخی علیٰ وجه القطع کانه مستانف حکمًا قولاً بکمال التراخی وعند صاحبیه التراخی فی الوجود دون التکلم بیانه فیمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابوحنیفةؒ یقع الاول ویلغو مابعده کانه سکت علی الاوّل وقالا یتعلقن جملة وینزلن علی الترتیب وقد تستعار لمعنی الواو قال اللّٰه تعالیٰ ثم کان من الذین اٰمنوا واَمّا بل فموضوع لاثبات مابعده والاعراض عما قبله یقال جاءنی زید بل عمرو وقالوا جمیعا فیمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتین انه یقع الثلاث اذا دخلت الدار بخلاف

العطف بالواو وعند ابی حنیفۃ لانہ لما کان لابطال الاول واقامۃ الثانی مقامہ کان من قضیتہ اتصال الثانی بالشرط بلا واسطۃ لکن بشرط ابطال الاول ولیس فی وسعہ ذالک وفی وسعہ افراد الثانی بالشرط لیتصل بہ بغیر واسطۃٍ فیصیر بمنزلۃ الحلف بیمینین فیثبت ما فی وسعہ واما لکن فللاستدراک بعد النفی تقول ماجاء نی زید لکن عمراً غیر انّ العطف بہ انما یستقیم عند اتساق الکلام فاذا اتسق الکلام کالمقرلہ بالعبد ما کان لی قط لکنہ لفلانٍ اخر تعلق النفی بالاثبات حتی استحقہ الثانی والا فھو مستانف کالمزوجۃ بمائۃ تقول لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائۃ وخمسین فانہ ینفسخ العقد لانہ نفی فعل واثباتہ بعینہ فلم یتسق الکلام واما او فتدخل بین اسمین او فعلین فیتناول احد المذکورین فان دخلت فی الخبر افضت الی الشک وان دخلت فی الابتداء والانشاء اوجبت التخییر ولھذا قلنا فیمن قال ھذا حرا وھذا انہ لما کان انشاء یحتمل الخبر اوجب التخییر علی احتمال انہ بیان حتی جعل البیان انشاءً من وجہ اظھاراً من وجہ ❊ ❊ ❊

ترجمہ وتشریح اور بہرحال فاء وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے یعنی معطوف کو موصول ہونا چاہیے معطوف الیہ کے ساتھ بالکل اس کے پیچھے کسی مہلت کے بغیر اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی عورت سے کہا تھا ان دخلت ھٰذہ الدار فھٰذہ الدار فانت طالق کہ وقوع طلاق کی شرط یہ ہے کہ وہ عورت دار ثانی میں داخل ہو مگر ایک دار اولیٰ میں داخل ہونے کے بعد اور مگر دو کسی تاخیر کے بغیر اور اگر پہلے دار ثانی میں داخل ہوگئی یا دار اولیٰ میں ہی پہلے داخل ہوگئی اور دار ثانی میں دو گھنٹے کے بعد داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے اور اصل فاء کے اندر یہ ہے کہ وہ احکام پر داخل ہو اس لئے کہ احکام علت پر مرتب ہوتے ہیں یعنی علت پہلے ہوگی اور حکم اس میں تعقیباً ہوگا اور فاء حکم میں داخل ہوگی اور فاء علت پر داخل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ علت اپنے معلول سے موخر نہیں ہوتی ہے بلکہ حکم پر مقدم ہوتی ہے تو پھر تعقیب کہاں ہوئی لیکن کبھی کبھی علی خلاف الاصل فاء کو علل پر داخل کر دیتے ہیں جبکہ علت ایسی دائمی ہو کہ حکم تو حکم کے بعد بھی قائم رہے گویا کہ اس علت میں تعقیب اور تراخی ہوگئی کہ اس حکم کے بعد بھی رہے اس فاء کا نام فاء تعلیل ہے جیسے اَبشِر فقد اتاک الغوثُ مددگار اور غوث کی علت بشارت ہے لیکن بشارت کے بعد بھی یہ غوث ومعین باقی رہے گا اس لئے فاء کو اتیان غوث پر جو علت ہے داخل کر دیا ہے اور اسی وجہ سے کہ فاء علت پر داخل ہوتی ہے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا تھا اَدِّ اِلیَّ الفاً فانت حر کہ وہ اس جملے کو سنتے ہی فوراً آزاد

ہو جائے گا اور علت عتق بنے گی ادا الف کے لئے اور عتق ایک شئی دائم ہے کہ مدت تک باقی رہتی ہے لہٰذا یہ علت
حکم سے تراخی ہو گئی پیچھے رہ گئی اور بہرحال ثم وہ علی سبیل التراخی کے لئے ہے یعنی معطوف اور معطوف علیہ کے
درمیان مہلت ہونی چاہیے یہاں تک تو حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سب متفق ہیں مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ
فرماتے ہیں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان تراخی علیٰ وجہ العطف ہونی چاہیے یعنی تراخی کا اثر اور حکم
دونوں ظاہر ہونے چاہیے اور ایسا ہونا جیسے وہ معطوف کہکر جب ٹھہر گیا اور پھر ایک گھنٹے کے بعد ایک نئے تکلم
سے کہا بعض حضرات حنفیہ کمال تراخی کے قائل ہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک تراخی فی الوجود ہوگی تراخی فی الحکم
ہوگی تراخی فی التکلم نہ ہوگی بلکہ تکلم میں تو وصل پایا جارہا ہے اس اختلاف کی تفصیل اور ثمرہ یہ ہے کہ ایک شخص
نے اپنی بیوی سے قبل الدخول کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک
وہ گویا کہ انت طالق کہکر چپ ہو گیا اور وہ غیر مدخولہ ہونے کی وجہ سے بائن ہو گئی اور محل پر طلاق پڑی لہٰذا پہلی طلاق
پڑی اور بعد کی ثم طالق ثم طالق دونوں بیکار ہوگئیں اور حضرات صاحبین نے یہ فرمایا کہ تکلم میں تو کوئی فصل نہ تھا
لہٰذا تینوں بیک وقت پڑیں گی مگر حکم میں تراخی ضرور ہے لہٰذا نزول طلاق علی الترتیب ہوگا یعنی پہلی طلاق
پڑجائے گی کارآمد ہوجائے گی اور دوسری دو طلاقیں واقع تو ہوئی تھیں مگر ترتیب نہ آئی تھی اس لئے لغو ہوجائیں
گی اور کبھی ثم کو استعارۃً اور مجازاً واؤ کے معنیٰ میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ واؤ اور ثم کبھی مجازاً اور استعارۃً
استعمال کرلیتے ہیں جیساکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فک رقبۃ او اطعام فی یوم ذی مسغبۃ اور اس
کے بعد فرمایا ثم کان من الذین اٰمنو مطلب یہ ہے کہ وہ شخص دین کی گھاٹی سے نہیں نکلا اور جانتا
ہے تو کہ کیا ہے دین کی گھاٹی کسی کی گردن کو غلامی سے چھوڑانا یا ایک دن کسی بھوکے مضطر کو کھانا کھلانا یا کسی خاک
آلود فقیر کو کھانا کھلانا اور پھر وہ ان لوگوں میں سے ہے جو ایمان لائے اگر ثم اپنے معنیٰ میں ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ
فک رقبۃ اور اطعام پہلے ہو اور ایمان بعد میں ہو اور ایمان کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں لہٰذا اس آیت شریفہ
میں واؤ کے معنیٰ میں مجازاً ہے اور بہرحال بل لایا گیا ہے اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کے لئے غلطی کا
تدارک کرنے کے واسطے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض اور بے رخی کرنے کے لئے جیسے کہا جاءنی
زید بل عمرو یعنی خبر دینا ہے جی عمر کی زبان سے نکل گیا جی زید اور یاد رکھئے کہ جی زید مسکوت عنہ ہے
نہ اس کی نفی ہے نہ اس کا اثبات ہے اور یہ قاعدہ اخبار کا تھا انشاء کا نہیں تھا اور انشاء کے لئے سب نے
یعنی امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین نے یوں فرمایا کہ جس شخص نے اپنے بیوی سے قبل الدخول کہا ان دخلت الدار
فانت طالق واحد لا بل ثنتین تو تین طلاقیں پڑجائیں گی جب وہ گھر میں گھسے گی یعنی انشاء میں بل واؤ کے معنیٰ
میں آجائے گا لیکن اگر اس بل کی جگہ انت طالق واحدۃ وثنتین کہا اور واؤ سے عطف کیا ہو تو حضرت امام ابوحنیفہؒ
کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی مگر ایک اس لئے کہ غیر مدخول بہا ہے اور ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ
جملہ تام ہے ایک طلاق پڑے گی اس کے بعد وہ محل طلاق نہ رہی لہٰذا ثنتین بیکار اور لانہ لما کان لابطال
الاوّل الخ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حرف بل سے جب عطف کیا تو تین طلاقیں نہیں پڑیں گی اس لئے کہ جب
وہ حرف بل پہلی بات کو باطل کرنے کے لئے ہے اور دوسری بات کو پہلی بات کی جگہ قائم کرنے کے لئے ہے تو پھر
اس حرف بل کے مقتضیات سے دوسری بات کو یعنی مابعد بل کو ملا دینا ہے شرط کے ساتھ اور گویا کہ واسطہ

ہی نہیں پہلی بات اور دوسری بات کے درمیان دونوں ایک دوسرے کے متصل ہیں لیکن پہلی بات کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ اور اس تکلم کی طاقت میں پہلی بات کو باطل کرنا نہیں ہے کیونکہ یہ انشاء ہے البتہ اس تکلم کی طاقت میں دوسری بات کو مستقل طور پر شرط سے واسطہ کر دینا ہے تاکہ دوسری بات اس شرط سے بلا واسطہ متصل ہو جائے پس گویا کہ ان کا کلام دو جملوں اور دو طلاقوں کے منزلوں میں ہے لہٰذا جو خبر اس کی وسعت میں ہے وہ واقع ہوگی اور ایک طلاق پہلے ہی ثابت ہوگئی تھی لہٰذا تین طلاقیں پڑ گئیں اور بہر حال حرف لکن الاستدراک بعد النفی کے لئے ہے یعنی کلام سابق منفی سے پیدا ہونے والے توہم کو دور کرنے کے لئے ہے اور استدراک بعد النفی ملحوظ ہے عطف المفرد علی المفرد میں اور اگر کلام جملتین مختلفین ہوں تو استدراک لکن سے ایجاب و نفی دونوں میں ہو سکتا ہے لکن سے عطف کرنے کے لئے ضروری ہے کہ کلام متسق اور ملتزم کو یعنی ما بعد لکن کا تدارک بن سکتا ہو ما قبل لکن کے لئے اور بعض کلام متصل ہو دوسرے متسق کلام کے ساتھ اور آخر کلام منعقد نہ ہو اول کلام سے جیسا کہ المقرلہ بالعبد کے (ایک آدمی کے لئے ایک غلام کے بارے اقرار کیا گیا کہ یہ غلام تیرا ہے اور اس مقرلہ نے کہا ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر تو نفی یعنی ما کان لی متعلق ہو جائے گی اس بات یعنی ما بعد لکن لفلان آخر کے ساتھ یہاں تک کہ اس غلام کا دوسرا شخص مستحق ہو جائے گا کیونکہ انسان فلاں سے ورنہ یعنی اگر انسان کلام نہو تو پھر کلام مستانف ہوگا۔ جیسے المزوجۃ بمائتہ ایک عورت کا ایک فضولی نے سو روپیہ مہر سے کسی شخص کا نکاح کر دیا) اس عورت نے کہا لا اجیزہ لکن اجیزہ بمائتہ وخمسین تو یہ اتساق کلام نہیں لہٰذا نکاح فسخ ہو جائے گا کیونکہ نکاح ہی کی اجازت دے رہی ہے اور اسی اجازت سے کسی شخص کو قبول کر رہی ہے اور رہ گیا مہر وہ تو تابع ہے اگر اس کا ذکر نہ ہو تو بھی نکاح ہو جاتا ہے اور بہر حال حرف اَو وہ دو اسموں کے درمیان اور دو معنوں کے درمیان داخل ہوتا ہے اگر مفردین میں داخل ہو تو ثبوت الحکم لاحدہا کا فائدہ دیتا ہے اور اگر جملتین میں داخل ہو تو حصول مضمون احدہا کا فائدہ دیتا ہے بہر حال او احد المذکورین کو مستقل اور متناول ہوتا ہے او شک کے واسطے نہیں ہے کیونکہ شخص ابھی خبر بنیں جو مقصود کلام بن سکے لیکن اگر خبر پر اَو آئے تو نتیجۃً وہ اَو مفضی الی شک ہو جاتا ہے اور اگر ابتداء میں وہ اَو آئے (یعنی وہ کلام انشاء جو امر و نہی کے صیغوں کے ساتھ ہو جیسے اضرب ہذا او ہذا یا انشاء شرعی میں اَو آئے تو وہ تخییر کو واجب کرتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ کسی شخص نے کہا ہذا حر او ہذا یہ لغۃً اور نحواً خبر ہے اور شرعاً انشاء ہے خبر ہونے کی وجہ سے احتمال ہے کہ یہ شاید حریت سابقہ کا بیان ہو مگر شرعاً انشاء ہونے کی وجہ سے آقا کو اختیار ہے یا اس کو آزاد کر دے یا اس کو آزاد نہ کرے یعنی یہ لغۃً بیان شرعاً انشاء ہے یعنی انشاء من وجہ ہے وبیان واظہار من وجہ ہے۔

وقد تستعار هٰذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد فى موضع النفى وعموم الاجتماع فى موضع الاباحة ولهٰذا لو حلف لا يكلم فلانًا او فلانًا يحنث اذا كلم احدهما ولو قال لا يكلم احدًا الا فلانًا او فلانًا كان له ان يكلمهما جميعًا وقد تجعل بمعنى حتى فى نحو قوله والله لا ادخل هٰذه الدار او ادخل هٰذه الدار حتى لو دخل الاخيرة

قبل الاولی انتهت الیمین لانہ تعذر العطف لاختلاف الکلامین من نفی واثبات والغایۃ صالحۃ لان اول الکلام حظر وتحریم ولذالک وجب العمل بمجازۃ واماحتیٰ فللغایۃ ولهٰذا قال محمد فی الزیادات فیمن قال عبدہ حرٌ ان لم اضربک حتیٰ تصیح انہ یحنث ان اقلع قبل الغایۃ واستعیر للمجازاۃ بمعنی لام کی فی قولہ ان لم اٰتک غداً حتیٰ تغدینی حتیٰ اذا اتاہ فلم یغدہ لم یحنث لان الاحسان لا یصلح منهیاً للاتیان بل هو سبب لہٗ فان کان الفعلان من واحد کقولہ ان لم اٰتک حتیٰ اتغدیٰ عندک تعلق البر بهما لان فعلہ لا یصلح جزاءً لفعلہ فحمل علی العطف بحرف الفاء لان الغایۃ تجانس التعقیب ومن ذالک حروف الجر فالباء للالصاق ولهٰذا قلنا فی قولہ ان اخبرتنی بقدوم فلان انہ یقع علی الصدق وعلیٰ للالزام فی قولہ علیَّ الف ویستعمل للشرط قال اللّٰہ تعالیٰ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللّٰہ شیئاً وتستعار بمعنی الباء فی المعاوضات المحضۃ لان الالصاق یناسب اللزوم ومن للتبعیض ولهٰذا قال ابوحنیفۃ فیمن قال اعتق من عبیدی من شئت عتقہ کان لہ ان یعتقهم الا واحداً بخلاف قولہ من شاء لانہ وصفہ بصفۃ عامۃ فاسقط الخصوص والیٰ لانتهاء الغایۃ وفی للظرف ویفرق بین حذفہ واثباتہ فقولہ ان صمتُ الدهر واقع علی الابد وفی الدهر علی الساعۃ وتستعار للمقارنۃ فی نحو قولہ انت طالق فی دخولک الدار ومن ذالک حروف الشرط وحرف اِنْ هو الاصل فی هٰذا الباب واذا یصلح للوقت والشرط علی السواء عند الکوفیین وهو قول ابی حنیفۃ وعند البصریین وهو قولهما هی للوقت ویجازی بها من غیر سقوط الوقت عنها مثل متیٰ فانها للوقت لا یسقط عنها بحال والمجازاۃ بها لازمۃ فی غیر موضع الاستفهام وباذا غیر لازمۃ بل هی فی حیز الجواز .

ومَن وما وکل وکلما تدخل فی هٰذا الباب وفی کل معنی الشرط ایضاً من حیث ان الاسم الذی یتعقبها یوصف بفعل لا محالۃ لیتم الکلام وهی توجب الاحاطۃ علی سبیل الافراد ومعنی الافراد ان یعتبر کل مسمی بانفرادہ کأن لیس معہ غیرہ

ترجمہ و تشریح

اور کبھی کلمہ او عموم کے لئے مستعار لیا جاتا ہے نمبر ایک موضع النفی میں نمبر دو موضع الاجابت میں اور اس وقت واؤ کے معنیٰ میں ہوتا ہے چنانچہ وہ کلمہ او موضع النفی میں افراد کے عموم کو واجب کرتا ہے اور موضع الاثبات میں اجتماع عموم کو واجب کرتا ہے اور موضع النفی کی مثال یہ ہے لایکلم فلاناً او فلاناً اگر اس کی قسم کھائی تو وہ حانث ہوجائے گا جب ان دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات کرے گا اور موضع الاثبات کی مثال یہ ہے لایکلم احداً الا فلاناً او فلاناً اگر اس کی قسم کھائی تو اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ ان دونوں سے اجتماعی طور پر بات کرسکے اور اس وقت اس کے معنیٰ واؤ کے ہوجائیں گے اور کبھی کلمۂ او حتیٰ کے معنیٰ میں ہوتا ہے جیسے کہ کسی کا قول واللہ لا فلاناً او فلاناً لا ادخل ھٰذہ الدار او ادخل ھٰذہ الدار یہاں تک کہ اگر داخل ہوگیا وہ آخر گھر میں پہلے گھر میں داخل ہونے سے پہلے تو قسم پوری ہوگئی غایت پائے جانے کی وجہ سے اور او کو عطف کے معنیٰ میں اس لئے کہا کہ عطف متعذر تھا کلامیں کی نفی و اثبات کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے اور غایت کے معنیٰ کی یہاں صلاحیت تھی اس لئے کہ اول کلام یعنی لا ادخل حظر و تحریم ہے اور ممتد ہے اور ممتد ہونے کی وجہ سے آخر کلام کی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پس اسی وجہ سے یعنی تعذر عطف اور صلاحیت غایت کی وجہ سے عمل بالمجاز کیا اور بہرحال حتیٰ وہ غایت کے لئے موضوع ہے الیٰ کی طرح اور معانی غایت اس سے ساقط نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے فرمایا امام محمدؒ نے زیادات میں اس شخص کے بارے میں جسنے کہا عبدی حر ان لم اضربک حتیٰ تصیح تو وہ شخص حانث ہوجائے گا اگر غایت یعنی چیخنے سے پہلے کھلنے چھوڑ دیا اور حتیٰ کو استعارۃً مجازاً اور لام کے کی معنیٰ میں استعمال کرلیا جاتا ہے جیسے کہ کسی کا قول ان لم اٰتک غداً اگر نہ آیا میں تیرے پاس کل کو کہ یہاں تک کہ جب وہ اس کے پاس آگیا پھر اس نے ناشتہ نہیں کرایا تو حانث نہیں ہوگا اس لئے کہ احسان آنے کو روکنے والا نہیں ہے بلکہ آنے کی زیادتی کا سبب ہے اور اگر دونوں فعل یعنی حتیٰ کے بعد اور حتیٰ کے بعد کا فعل ایک ہی جانب ایک ہی شخص کی جانب ہے جیسے کہ کسی کا قول ان لم آتک حتیٰ اتغدی عندک تو پھر قسم کا پورا ہونا دونوں فعلوں سے متعلق ہوگا اس لئے کہ خود اپنا فعل اپنے فعل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے ایسے موقع پر یہ حتیٰ عطف کے معنیٰ میں ہوگا مجازاً حرف فار کے معنیٰ میں ہوگا اور حتیٰ اور فار میں مناسبت یہ ہے کہ حتیٰ غایت کے لئے اور فار تعقیب کے لئے اور دونوں میں مجانست اور مماثلت ہے اور ان حروف معانی میں سے ہے حروف جر بھی ہیں چنانچہ بار الصاق اور الزام کے لئے ہے اسی وجہ سے کہا ہم نے کسی شخص کے قول ان ضربتنی بقدوم فلان کے متعلق کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجیٔ خبر جو مطابق واقع ہو اور محل الزام کے لئے لازم کردینے کے لئے ہے جیسے کسی کا قول علیّ الف میرے ذمے ہزار روپے ہیں اور کبھی کبھی یہ حرف علیٰ شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا حتیٰ الخ یہاں تک قریش کی عورتیں اے حضور آپ سے بیعت کریں گی اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کریں گی اور کبھی کبھی علیٰ کو خالص معاوضت میں بار کے معنیٰ میں لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ بار کے معنیٰ الصاق اور علی کے معنیٰ الزام اور ان دونوں میں مناسبت ہے اور مِن تبعیض کے لئے ہے اور بار شاید ابتدار غایت کے لئے ہے اور بہرحال اس وجہ سے فرمایا امام ابوحنیفہؒ نے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا تھا اعتق من عبدی من شئت عتقہ تو اس شخص کے لئے جائز ہوگا ان

سبھوں کو آزاد کر دے مگر ان میں سے کسی ایک کو آزاد نہ کرے اس کے برخلاف اگر کہا اعتق من عبدی من شاء عتقہ تو پھر سب کو آزاد کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ کون غلام ہوگا جو اپنی آزادی نہ چاہے گا اس لئے کہ حرف من کا عموم مشیئت کے عموم کے ساتھ موصوف ہوگیا ہے لہٰذا من خصوص ساقط ہوگیا من تبعیض ختم ہوگئی اور الیٰ مسافت وغایت کی انتہا کے لئے ہے اور فی ظرف کے لئے اور فی حذف کرنے اور ذکر کرنے میں فرق ہے چنانچہ کسی کا قول ان صمتُ الدہر عبد کے واسطے ہے اور ان صمت الدہر ساعت کے واسطے ہے اور کبھی کبھی فی دو کاموں میں مقارنت کے لئے مستعارا استعمال ہوتا ہے جیسے انت طالق فی دخولک الدار تو دخول دار اور وقوع طلاق بیک وقت ہوگا اور ان حروف معانی میں کلمات شرط بھی ہیں اور حرف ان وہ سلسلۂ شرط میں اصل ہے اور اذا وقت اور شرط دونوں کی برابر صلاحیت رکھتا ہے، کوفیین کے نزدیک اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور وہ اذا وقت کے لئے ہے بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے اور مجازات کا نام لیا جاسکتا ہے اس اذا سے مگر اس اذا کے وقت کے معنیٰ کو ساقط کئے بغیر جیسے کہ متیٰ ہے دراصل وہ متیٰ وقت کے لئے ہے کہ کبھی اس شئی سے وقت کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور مجازات اس معانی کے لئے لازم ہوتی ہے موضع الاستفہام کے غیر پر اذا سے بھی مجازات ہوجائے گی مگر غیر لازم ہوجائے گی یعنی اذا سے معانی مجازات مراد لینا جائز ہوں گے ضروری نہ ہوں گے اور مَن اور ما اور کُلّ اور کلما اس باب شرط میں داخل ہیں اور ہر ایک کے اندر معانی شرط ہیں اس اعتبار سے جو ان حروف کے پیچھے آئے گا لامحالہ کسی فعل کے ساتھ متصف ہوگا تاکہ کلام پورا ہوجائے اور یہ الفاظ الاحاطۃ علی سبیل الافراد کو واجب کرتے ہیں اور افراد کا مطلب یہ ہے کہ ہر مُسمّیٰ معتبر ہے اپنے منفرد حیثیت سے اس طور پر کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہ ہو۔ فقط

ترجمۃ المصنّف

ھو محمد بن محمد عمر حسام الدین الاخسیکثیؒ کان اماماً بارعاً مات یوم الاثنین والعشرین من ذی القعدۃ سنۃ اربع وستمائۃ وتفقہ علیہ محمد بن عمر النوحا بازی ومحمد بن محمد البخاری والاخسیکثیؒ نسبۃ الیٰ اخسیکث بفتح الالف والسکون الخاء المعجمۃ وکسر السین المھملۃ ثم التحتیۃ ثم الکاف المفتوحۃ ثم المثلثۃ بلدۃ من بلاد فرغانہ والمنتخبۃ الحسامی نسبۃ الی لقبہ حسام الدین کذا ذکرہ السمعانی فقط تمت بالخیر۔

مؤلفہ

حضرت مولانا سلام الحق صاحب اسعدی المظاہری
سہارنپوری

مکتبۂ شرکتِ علمیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ۔ ملتان فون ، ۵۴۷۳۰۹